فى الإسلام المعاصر

هادى العلوى

العربية كما يحبها هادى

اعتاد المفكر العراقى الراحل «هادى العلوى» أن يكتب اللغة العربية بطريقته الخاصة جدا، أى كما خطر له، وكما يستريح لها، سواء جاء هذا التعبير عربيا فصيحا أو عاميا بلهجة العراق التى ولد بها وعاش فيها صباه وشبابه، أو بلهجة الشام التى قضي جل عمره الفكرى. ومن قبل كنا قد طلبنا من العلوي أن يكتب لنا عن «الرازى» الذى يتميز هو - أى العلوى - بوجهة نظر خاصة به و مميزة عنه، ونشأت لنا مشكلة التلقى فقد خفنا أن يعرض قراؤنا عن استكمال الموضوع المهم بسبب غرابة اللغة فقمنا بتصحيحها وغضب «العلوى» غضبا شديدا حتى أننا امتنعنا لفترة عن طلب موضوعات أخرى منه رغم حرصنا الشديد على وجوده على صفحات «أدب ونقد».

والآن وقد رحل «هادى العلوى» فإننا لا نملك إلا أن ننشر نصه كما كتبه، فلا يجوز أخلاقيا أن نفعل ما كان يغضبه وهو الآن عاجز عن التعبير عن غضبه أو الدخول فى جدل حول فلسفته التى رأى هو أنه يضع أسسها موضع التطبيق حين كان يكتب بهذه الطريقة. لكن وللأسف الشديد فإننا لم نعثر على نص ما حوله يشرح لنا فيه هذه الفلسفة التى قد يقبلها البعض ويرفضها الآخرون. وقد حاولنا كثيرا أن نستخلص بعض الأسس من الكتابة نفسها لكننا أخفقنا، وإن كانت فكرة «العلوى» الرئيسية واضحة كل الوضوح: ألا وهى أن تجرى كتابة اللغة العربية كما يتكلمها الناس فى حياتهم اليومية. وهنا تبرز مشكلة أخرى: فأى لغة يومية هى تلك التى سنتوافق عليها ونكتب بها، هل هى لغة المصريين أم العراقيين أم الشوام أو المغاربة أم الجزائريين؟ فهل يا ترى كان العلوى يرى فى الأفق عدة لغات يمكن أن تخرج من رحم العربية الأم، كما كان الحال مع اللغة اللاتينية التى ولدت منها الفرنسية والإيطالية والأسبانية؟

إنه لم يقل لنا ذلك، وهو لم يقل لنا أيضا ما هو الأثر الذى سيترتب على تنمية مثل هذا الاتجاه على المشروع المستقبلى للوحدة القومية العربية. صحيح أن اختلاف هذه اللغات التى خرجت من رحم اللاتينية لم يمنع الأوروبيين من نسج الوحدة الأوروبية على مهل منذ عام ١٩٤٨ حتى خرجت أخيرا العملة الموحدة «اليورو» وأوشكت أوروبا أن تصبح القوة الكبرى الثانية فى العالم.

لكن الوضع والسياق العربيين يختلفان كلية، وقد اعتاد العرب فى المشرق والمغرب كما فى المنافى أن يتواصلوا عن طريق الفصحى التى توافقوا حولها واعتادوا قراءتها على هذا النحو حتى تصبح كتابة هادى العلوى هى الغريبة وليس الكتابة الفصحى كما عرفها، لأن العربى اعتاد الآليتين الفصحى والعامية، وعرف كيف يفرق بينهما ذهنا ونطقا. لذا سوف يجد القارئ لها النص البالغ الأهمية صعوبة فى قراءته لكل هذه الأسباب التى أضيف إليها سبب أخير: أنها بلا قاعدة على الإطلاق يمكن أن يتدرب عليها القارئ منذ البداية ثم يعتادها بعد ذلك.. فعذرا لأننا حرصا على احترامنا لرغبة المفكر الراحل واختياره لم نصحح لغته كما فعلنا من قبل.

وعلى كل حال فإننا نعرف الآن مدى حاجة اللغة العربية للتطوير نحوا وصرفا ونطقا.

فريدة النقاش

«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا»
(حديث نبوى)

الإسلام كدين سماوى يتكامل مع صورة التقليد اليهمسيحى الذى يندمج فيه محورا بمعطيات وفروض تاريخه الخاص به. وهو باندماجه فى هذه الصورة يستحق أن يحمل مركبها الكامل الذى سبق لى نحته بهذا المصطلح: «يَهمَسلامى».. على أنه يزيد فى مقومات نشأته تلك العناصر التى استمدها من جغرافيته الحضارية فى دائرتها الأضيق. أعنى: المجتمع الجاهلى.. وفى مسيرته الانقطاعية التالية التى أدارها الأمويون يكون الإسلام قد أضاف إلى مصادره الأصيلة بعض الخصال من المجتمعين الساسانى والبيزنطى المجاورين له.. وعلاوة على هذا تبقى لدينا فسحة من القول نضع بها الإسلام فى المحيط الأوسع لدورة حضارة بدأت مع فجر التاريخ مابين وادى الرافدين ووادى النيل.

ورث الإسلام من اليهودية تقديسها للتجارة والملكية الخاصة، التى اعتمد عليها فى بناء مدنيته، لكنه ضم بين جوانحه مصدرين آخرين للقيم هما: العصر الجاهلى وأناجيل يسوع الأربعة. ويمكننا بالتالى تصور العصور الإسلامية فى جملتها كعصور للتخاصم بين هذه العناصر المتناحرة: اليهودى والجاهلى واليسوعى. وكانت السلطة فى يد الأول الذى بنى المدنية الإسلامية مُراغما بها القيم الجاهلية واليسوعية معا. لكن الإسلام واصل فى الوقت نفسه ممارسة القيم المغلوبة فى خطوط أخرى بعيدة عن خط السلطة عاشت فى تنازع مع هذا الخط دون أن يتمكن خط من شطب الآخر: القيم لم

تصل إلى الحكم إلا فى برهات استثنائية. والمالك المسلم من جهته لم يوفق رغم إمساكه بالدولة إلى احتكار حركة التاريخ بحيث يصل إلينا تراث الإسلام مصيوغا بيد واحدة هى يد التاجر القرشى.

وكان للقيم الجاهلية واليسوعية حضورها الفاعل فى جميع زوايا العصور الإسلامية، التى أرجح أنها انتهت فى غضون القرن التاسع الهجرى، حيث توقفت المدنية الإسلامية، ومعها الحضارة الإسلامية عن التطور، ودخل العالم الإسلامى فى استعصائه الذى لا يزال فيه حتى اليوم..

وقد انقرض الإسلام كمدنية وكحضارة، وبقى الدين الإسلامى. بالطبع فانقراض الحضارة لا يمحوها وإنما يحولها إلى تراث. والتراث من الإرث، الذى يعنى موت المورِّث، مع بقاء ميراثه، بحكم أن الموت انقطاع عن الحياة وليس عن الوجود. ولما كانت الحضارة الإسلامية قد وجدت فالعدم لا يسرى عليها، لكنها ماتت فخلفت لنا هذا الإرث الواسع. وليس الدين الإسلامى من موروثات هذه الحضارة لأنه الآن حى. والدين بجوهره مباين للحضارة فهو يعيش معها وبدونها.

* * *

خلف لنا الإسلام بعد انقراضه أشياء بعضها يعيش فى الذاكرة وبعضها فى البيئة والثالث فى الكتب:

ما يعيش من التراث فى الذاكرة يعيش بفعل التنشئة التى يخضع لها الفرد من يوم ولادته حتى اكتمال نضجه الذهنى. ولا تشترط التنشئة التعليم بالكتابة لأن الأمى يتساوى فيها مع المتعلم بحكم نشأتهم فى وضع عائلى واحد وخضوعهم معا لثقافة شفوية واحدة. وقد يزيد المتعلم على ما فى الذاكرة بمضمونات مأخوذة من الكتب، وهى المستودع الأوسع للتراث، فتكون حصته من الذكريات أكبر. أما البيئة فهى مشبعة بالتقاليد والأعراف التى يتحدد بها نمط حياة العربى والمسلم. والشطر الأوفر من هذه جاء من الإسلام أو عبر الإسلام. ولا ننسى هنا بديهية أن أيا من هذه التقاليد والأعراف لم يصل إلينا بشخصه وحرفيته، لأنها تتغير حتى ضمن قالبها المحتجزة فيه. وحين تتناقل الأجيال موروثات واحدة فهى تحورها كثيرا أو قليلا تحت أوضاعها ومستجداتها الحياتية فلا يبقى الموروث كما تركه المورث من دون مساس، بل تكون للوارث يد فى تطويره نحو الأرقى أو الانتكاس به إلى حالة متخلفة عن الأصل.

إن الإسلام الميت يعيش بواسطة موروثاته، ومحيط هذه الموروثات واسع، ومتنوع، ومناط خلاف فى التقويم. وعندما نأخذ الإسلام فى مجموع تجاربه فلابد من قبول التعارض فى القيم التى خلّفها. وتجارب الإسلام ليست ما يدعيه كل فريق لنفسه بوصفه الإسلام، وما عداه هو الكفر، بل هو مجموع ما يدعيه الفرقاء كلهم. إن نبوة محمد إسلام، وخلافة الراشدين إسلام. لكن الإسلام أيضا هو الأمويون والعباسيون، كما هو الفِرَق التي خرجت عليهم وحاربتهم بالفكر والسلاح.

والإسلام هو التجارة والملكية الخاصة التى قامت عليها دولته منذ البدء، وهو أيضا تلك المبادئ المشاعية التى استمرت من يسوع ثم نضجت وتطورت على أيدى مفكرين كالمعرى وأقطاب الصوفية، وسياسيين كالقرامطة. والإسلام هو الفقه الذى توارد علي كتابته الفقهاء على اختلاف مذاهبهم واجتهاداتهم، والذى تتكرس فيه تناقضات الإسلام الاجتماعية وتباين مصادره والتأثيرات الخارجية التى تعاقبت عليه. والإسلام الميت معقد، بقدر ما الإسلام الحى سهل. لأن الدين إذا حصرناه فى

مقوماته الأصلية التى يتشخص بها جوهره لا يكون موضع نزاع شديد كما يكون تاريخ الحضارة وتراثها المترامى الأطراف. وما سيهمنا فى مقامنا هذا هو شواخص الإسلام الميت التى تعيش بيننا لتكون محور بحث وتقويم من حيث هى، ومن حيث ما تحمله من معايير وما تحدثه من آثار ضارة أو نافعة ومواقف الفئات المختلفة فى ضوئها، ما دمنا نريد أن نتصور ما سيكون عليه الإسلام أو ما نريده أن يكون فى حياتنا الحاضرة.

تحدث فيلسوف التاريخ أرنولد توينبى عما يقدمه الإسلام للعالم الحديث فجعله فى تحريم الخمر ومكافحة العنصرية. والخمر معضلة فى الغرب، الذى تتخرب حياته بالعديد من مضادات التحضر. أما العنصرية فمن لوازم التكوين النفسى للغربيين المعاصرين الذين بنوا مدنيتهم على أجساد الأفارقة والهنود الحمر. واهتمام توينبى بها ناشئ عن تكوينه الإنسانى كمثقف متنور. وفى الحالتين لا يقدم الإسلام للمسلمين حلول منشودة لأنهم لا يعانون من هاتين الآفتين. والحقيقة أن آسيا كلها لا تعانى منهما، فنسبة السكيرين فى اليابان، الدولة الرأسمالية والمنافسة لدول الغرب، لا تشكل شيئا أمام نسبتها المتفاقمة فى أوروبا وأمريكا. أما الصين فلم يكن فيها سكير قبل سياسة الانفتاح الأخيرة على الغرب. ولا تزال النسبة ضئيلة ولا تؤلف معضلة. وفيما يخص العنصرية لم تعرف آسيا، بما فيها آسيا المسلمة، ذلك اللون الثقيل من الاضطهاد العنصرى الذى تعودته أوروبا وأمريكا بحق الملونين.

إن معضلتنا التى لم يعرفها توينبى، هى الطائفية، وهى محور الاحتراب فى اسيا كلها. وفيما يخص الإسلام تفعل الطائفية فى ساحتين، داخلية/ بين المسلمين، وبرانية/ ضد الأقليات الدينية. والطائفية مشكلة لازمة للدين، تبقى مع بقائه، إذ يستحيل على أكثرية دينية لها السيادة فى الدولة والمجتمع أن لا تضطهد بشكل من الأشكال أضدادها من الأقليات. ويكذب كل صاحب عقيدة يدعى أنه يحترم ضده العقائدى، لأن الإيمان ليس مسألة عقلية، بل عاطفية. وكان الإسلام قد حل مشكلة تعدد الأديان فى مجتمعه عن طريق عقد الذمة لغير المسلمين. وهو اعتراف مبكر بحرية الأديان، لكنه مبتور، لأن الحقوق التى أعطيت للذمى كانت أقل مما أعطى للمسلم، كما أن الذمى بقى منظورا إليه كمارق مستحق لغضب الله.

وقد اشتد اضطهاء المسلمين لغيرهم، لاسيما المسيحيين واليهود منذ خلافة المتوكل وكذلك وبدءا من العهد نفسه الاضطهاد المتقابل بين السنة والشيعة، وبين المذاهب السنية نفسها كما بين الفرق الشيعية. أما المذابح فظهرت فى الأوان العثمانى. وقد ارتكب الأتراك مذابح ضد الشيعة فى الأناضول ذهب فيها عشرات الألوف، وذبح الفرس الصفويون أهل السنة فى العراق. وختم العثمانيون، بمن فيهم/ ولاسيما/ قادة الاتحاد والترقى بذبح مليون ونصف مليون أرمنى. وقد جرت المذبحة بمشاركة الأكراد. ومعروف تذابح الدروز والموارنة فى جبل لبنان فى القرن التاسع عشر.

إن الطائفية كما قلنا من لوازم الدين، ومع أنها فى الأصل منتوج شرقى فقد عرفها الغرب المسيحى مع الشرق العديد الأديان. وكان ضحاياها فى الغرب من اليهود، دون أن نهمل مذابح الأسبان للمسلمين بعد استرجاع الأندلس. كما تذابح الكاثوليك والبروتستانت، ومايزالون يتذابحون فى أيرلندا الشمالية. على أن التذابح الطائفى انحسر فى الغرب مع انتهاء الحرب العالمية الثانية (من

دون أن يتوافر ضمان أكيد أنه لن يعود).. أما في الشرق فالطائفية في صعود متواصل، وتسهم في تأجيجها المخابرات الأمريكية التى تتغلغل فى أحشاء العالم الثالث وتصنع له الكثير من أقداره. ويدلى الإسلام هنا بدلوه شأن أي دين سائد في محيطه. ويتزايد ضرره مع المد السلفى الراهن.. وأحدث جولاته ما يفعله السلفيون المصريون بالأقباط مما لا نظير له فى مصر الحديثة/ دون أن نهمل اليد الأمريكية فى هذه الجولة.

ثمت عقدة خطيرة أخرى ناتجة عن الإسلام تتمثل فيما سميته من قبل «وجدان قمعى» للجماهير المسلمة. إن الدين بقيامه على الإيمان هو من مقومات الشخصية القمعية. ومع أن القمع لا يشترط الدين، فأسبابه (القمع) ودواعيه متنوعة، فإن الدين يستدعى القمع. وكان الشيخ خالد محمد خالد قد توصل فى مؤلفاته المبكرة إلى حقيقة أن الحاكم الدينى يكون قمعى بطبيعته. وضرب عليه مثل من الحجاج بن يوسف الثقفى، والحجاج لم يكن «حاكم دينى»، ولعل الكاتب أراد أنه «متدين» استنتاجا من السيرة الشخصية لهذا الجلاد المتفرد. وقد رصدت الحكام الأشد قمعا فى تاريخ الإسلام فوجدتهم فى جملتهم من المتدينين. ومن المفارقة الظاهرة أن نجد دليل عليه فى أبو بكر، الخليفة الأول الذى صدر عن شخصية دينية شديدة التزمت، ولكن مع استعداد للتنكيل بالخصوم انفلت من عقاله فى حروب الردة/ إذ لم يكن فى غيرها ممكن أمام اللقاحية الجاهلية/. وعلى العكس منه كان عمر بن الخطاب، الذى لم يشتمل على قلب دينى وعارض إجراءات أبو بكر وتصرفات خالد بن الوليد فى حروب الردة. وكان يتوجس من القتل ويشدد فى النهى عن التعذيب. وقد أنقذ من القتل أعدادا كبيرة من أسرى المرتدين كان أبو بكر قد أمر بقتلهم.

ويفاقم من قمعية الشخصية الدينية للمسلم قانون العقوبات الإسلامى، المستمد من شريعة موسى، المستمدة بدورها من شريعة حمورابى. وكانت شريعة حمورابى قد وُجدت فى عصر استدعاها حتى تسجل بداية انتقال المجتمع البشرى من الفوضى إلى حكم القانون. وقسوة عقوباتها ناتجة عن عصرها حيث تصور المشرعون الأوائل أن الوسيلة الوحيدة لتقويم الإنسان هى التنكيل به. وشريعة موسى جاءت بعد حمورابى بحوالى الألف عام، والشريعة الإسلامية بعد موسى بأكثر من ذلك، لكنها لم تتطور عن الأولى فى هذا الجانب كثيرا، سوى أن الأخيرة قلصت من الجرائم التى تخضع للعقوبات الجسدية.

وإذا وقفنا عند النص القرآنى فإن هذه العقوبات تقتصر على السرقة وقطع الطريق والزنا. والعقوبة على الأخير بالجلد، ولم ينص القرآن على الرجم. لكن الفكر الدينى توسع فى الكلام عن العقوبات وضرورتها وكون غضب الله يسبق رحمته. وهو ما سعى الفكر الصوفى إلى عكسه بتقديم صفات الجمال على صفات الجلال، لكن دون جدوى، لأن نطاق عمل الفكر الدينى أوسع ولغته أقرب إلى فهم العامة من لغة المتصوفة. وقد ساعد تسويغ العقوبة دينيا على تقبلها من الجمهور كأمر إلهى لا يتطرق الشك إلى عدالته. وهكذا تضافر الإيمان الدينى مع العقوبات الدينية مع دوغما «أسبقية الغضب على الرحمة» فى تربية وجدان قمعى لدى العموم كان يوفر على الدوام ولا يزال الوسط الملائم لنمو الشخصية القمعية، سواء فى علاقة الدولة بالناس، أم فى علاقات الناس ببعضهم.

ومن العسير علاج هذه العلة بالعلمنة، لأنها صارت من علل السيكولوجيا. وقد فعلت فى ساحة

السياسة العلمانية كفعلها فى ساحة العمل الدينى وكشفت عن نفسها فى القمع المتقابل بين القوى السياسية المختلفة فى شتى أقطارنا. ولم يسلم منها إلا من عصم الله من القليل الذين لا يُعتد بفعلهم: لقد أيد جميع المثقفين المصريين إعدام زميلهم سيد قطب، الذى كان بدوره سيعدمهم لو وقعوا تحت سلطانه. وأيد القوميون فى سوريا والعراق إعدام معارضى دولتهم من اليساريين والسلفيين، وأيد اليساريون إعدام القوميين والسلفيين وأيد السلفيون إعدام القوميين واليساريين.. ولم يصدر عن مثقفيهم وسياسييهم استنكار للتنكيل إلا حين يكون موجه إلى جماعتهم. وهذا من النتائج المرة لحضور الدين فى وعينا الجمعى.

أوصل إلينا الإسلام، بعيدا عن هذه اللوازم الدينية، بعض الشواخص النافعة، ولنبدأ بتجربته فى معنى تشكيل الدولة.

كان العرب يعرفون من الدول إمبراطورية كسرى وقيصر، وفيها يتأوج غرار من السلطة لم يستوعبه العرب، وقاتلوه. وقد مرت بهم أيضا زوبعة ملكية كانت عابرة ولو مؤثرة لما حاول النعمان بن المنذر توطيد حكم عربى يكابح التسلط الساسانى. ومع أنهم قاوموا الساسانيين وثأروا للنعمان منهم، فلم يقرروا الإذعان لسلطانه فى الحيرة. وفشل مشروعه الطموح بسبب ذلك.

فى الوقت نفسه، كان الجاهليون قد سمعوا بالنبوات من اليهود والنصارى، وتعرفوا إلى أشخاص زعماء أنبياء مثل موسى وعيسى نهجوا نهجا يختلف عما عرفوه من الملوك. ولما ظهر محمد فى يثرب كان همهم اختباره: هل هو ملك أم نبى؟ وكان هذا ما عناهم من مسألة الوحى والدلائل عليه. ونجد فى أدبيات صدر الإسلام تمايز فى الاسمين: ملك أو نبى، يأخذ صيغة أخرى بعد محمد فيكون: ملك أو خليفة. والأخير بمعنى وراثته للنبوة فى طريقة الحكم. ونعثر على الفارق بين الوصفين موضحا فى تواريخ صدر الإسلام. كما نجده فى عصر لاحق لدى الفيلسوف باروخ سبينوزا فى كلام لا يخلو من التقية لكنه دال على النبى الأول موسى: «من السطحية بمكان وضع موسى فى قائمة الملوك العبرانيين، وهو الذى أقام دولة خاضعة لله وحده وعلى طرفى نقيض من الملوكية ـ رسالة فى اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفى ٢١٧». وكان الجاهليون يعون هذا الفارق بفعل حساسيتهم ضد السلطة فيما كانوا قد عبروا عنه فى المصطلح «لقاح» الذى ورد فى نصوص شعرية ونثرية وثبتته المعاجم.

وكنت قد تحيرت، كما تحير اللغويون من قبلى، فى أصل الكلمة، فأرشدنى قارئ ألمعى هو مالك مسلمانى من حلب إلى مفردة فى القاموس السريانى هى ـ لقحا أو لقحو، وقال إن أستاذه فى جامعة حلب إبراهوم نورو عربها إلى «ضواحى»، وقد رجعت إلى لويس كوستاز مؤلف القاموس السريانى العديد اللغات (عربى، فرنسى، إنجليزى)، فوجدته يفسرها على هذا النحو «Environs dune ville» و «Confine of city» و رزداق» يقصد رستاق، وهو القرية كما كانت تعرف فى العراق أيام الساسانيين. (ص ١٧٤ من القاموس، ط بيروت). وكتب إلى مالك: «حتى الآن سكان حواشى المدن لا يخضعون لسلطة الدولة». وهو معروف فى الريف العربى. ولقاحية الجاهليين هى من هذا القبيل. وبهذا المعنى أوردته المعاجم القديمة واستعمله الكتاب المسلمون فى العصور اللاحقة: أورد ياقوت فى بند سجستان من معجمه الجغرافى عن محمد بن.بحر يصف هذه الولاية: «لم تزل لقاحا على الضيم ممتنعة من الهضم». يشير إلى قوة المعارضة فيها للدولة.

تطورت اللقاحية في صدر الإسلام إلى تصور ناضج للدولة البسيطة، كما اشترطها العرب على محمد وخلفائه، بعدأن وجدوا أنه لابد من دولة، ويبدو هذا التصور قريب من ترسيمة التاويين الصينيين لدولة: قليلة القوانين، عديمة الشكليات والطقوس، محدودة المؤسسات، يقف على رأسها حكيم يرشد الناس ولا يحكمهم. (التاوية ترجع إلى القرن السادس ق.م). وهذا الحكيم عند التاويين هو النبي عند الجاهليين.

هكذا تثبتت اللقاحية كأسلوب حكم بعد أن تثبتت لمحمد صفة النبي لا الملك، ولأصحابه الذين أعقبوه صفة الخلافة لا الملوكية. وقد قبل العرب بالراشدين لالتزامهم أصول اللقاح في دولتهم. ولو أنهم لم يصلوا إلى هذه القناعة إلا بعد حروب دامية خاضوها تحت راية اللقاح خوفا من أن تحل الملوكية محل النبوة بوفاة محمد.

ولما جاء الأمويون قاتلهم العرب تحت هذه الراية لأنهم عادوا بهم إلى ذكريات «كسرى وقيصر»: قاصمة الظهر التي خافوا من وقوعها عليها. وفي هذه المرة انتصر عليهم الأمويون وحولوهم إلى رعايا دون شروط. وانضربت اللقاحية بـ«الملك العضوض».

يزودنا الإسلام الأموي بالأساس الذي تقوم عليه دولنا اليوم، مع تفاوت في الأشكال مأخوذ من شكليات الدولة الحديثة. لكن المعارضة السياسية والمسلحة والأيديولوجية التي جوبه بها الأمويون ومن بعدهم العباسيون، أبقت التجربة اللقاحية والوعي اللقاحي حيا في النفوس. وتبين تداعيات العصور المختلفة للإسلام أن الفرد العربي حافظ على حساسيته الجاهلية من الدولة، فلم يتمتع بالشعبية إلا القليل من الحكام المسلمين طيلة عصور الخلافة. ويصدق ذلك على الأطراف كما يصدق على العرب القريبين من مناشئهم.

يقول مثل شعبي أندلسي: «إذا رأيت الأمير بيضحك فاعلم أن قلبي بيبكي». وقد وصلنا موروث من رفض السلطة على النطاقين الفردي والجماعي يؤكد الحضور القوي للقاحية في المجتمع العربي تحت التسلط اليومي للخلفاء والسلاطين. وأبرز من كتب في هذا السجل إلى جانب الفرق الإسلامية المعارضة، فقهاء القرن الأول ومتكلموه، وفي طور لاحق: التصوف القطباني، الذي خرج على سلطة الدين والدولة، وسعى لتعليم الناس كيف يعيشون بلا سلطان: انفتق كم في قميص رابعة العدوية فخاطته في ضوء مشاعل السلطان (مواكبه المضاءة التي تمر ليلا) ففقدت قلبها زمانا، ثم تذكرت فعلها ففتقت الكم، فعاد إليها قلبها. (يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سمكية من خرافات ماسينيون ونيكلسون تفقهنا بها كلنا)

والعربي اليوم لا يحب حكومته إلا حين يكون شديد التدين ويتلقى فتوى من رجل دين يقلده. وقد مررت بمصريين يحملون فتاوى شيوخ الأزهر ومفتين الديار المصرية بوجوب الولاء لهذا الحاكم أو ذاك، وهم ملتزمون بها، لكن هذه مجرد حالات فردية. فرجل الدين لا يمكنه تحقيق ولاء جماهيري لحكم مرفوض من الجماهير. وقد فشلت فتاوى كهذه في إقناع الشعب المصري بتأييد شيوخ الخليج والسكوت على العدوان الأمريكي على العراق.. وبالطبع فهذا الرفض للحكم، الذي يعيدنا إلى النزوعات اللقاحية، يرتهن بمعادلات الصراع الاجتماعي والوطني. إنما الموروث اللقاحي يجعله جاهز للإثارة حيثما احتدم الصراع. وفي الأوقات الاعتيادية تبقى القطيعة بين الحاكم والناس كدليل على

مجرى الحياة اليومى لشعوب تراكم فيها مقت السلطة على امتداد عشرات القرون.

* * *

حمل الإسلام إلينا مبادئ وقيم مشاعية على هيئة مُثل فى جملتها وتجارب فى بعضها. والمشاعية من نسيْج الشرق. وقد تأصلتْ فى تراثه كما فى بيئاته الحضارية، واتصلت بالعصر الحديث. وإليها يرجع الفضل فى تفرد الثورة الصينية وبنائها الاشتراكى قياسا على نظيراتها فى أوروبا والاتحاد السوفيتي: حيث نجحت الماوية فى إنجاز نهوض اقتصادى على أساس المساواة فى التوزيع مكنتها من توفير الحاجات الأساسية لخُمس سكان الأرض. وهو ما عجزت عنه شيوعيات أوروبا التى لا تملك مثل هذا العمق المشاعى فى تراثها ولا فى بيئاتها.

مشاعية الإسلام جاءته من قريب عن مجتمع الجاهلية الذى اختلطت فيه مشاعية البادية مع بدايات ملكية تجارية ورعوية، فجمع بين أنماط شتى من الاقتصاد التجارى والرعوى والمشاعى. وإن تكن الغلبة فيه قد بقيت للأخير لاسيما على نطاق النظام القبلى خارج المدن التجارية الناشئة. ومع تطور الثقافة الأدبية للجاهليين وجد هذا الوضع سبيله إلى الوعى، فلم يكن مجرد واقع ساذج يخضع له الناس بعفويتهم، بل جرى على ألسنتهم وصاغوه بأداتهم المفضلة وهى الشعر. وأدبيات عروة بن الورد التى قال فيها إن طعامه شركة، وإن جسمه مقسم فى جسوم كثيرة لا تعبر عن مزاج فردى بقدر ما هى نهج اجتماعى وعاه الناس واتفقوا عليه. ولم تفلت من هذا الوعى أعتى المعاشر التجارية كالمعشر المكى الذى حافظ على مبادئ مشاعية فى علاقاته كان تجاره وأرستقراطيوه مضطرين إلى مراعاتها.

ولابد أن نضع فى البحث عن مصادر المشاعية الإسلامية، معرفة مؤسسى الإسلام بأفكار المسيح كما عرضتها الأناجيل الأربعة التى تشكل مع العهد القديم المصدر الكتابى الأرأس، وربما الأوحد، للقرآن. ولاشك أن تنديد القرآن فى طوره المكى بالتجار والمترفين قد تأثر بالإصحاحات الإنجيلية التى تضمنت تنديد مماثل بهذه الفئات. ولو أن القرآن لم يصل فى ذلك إلى ما وصلت إليه الأناجيل التى أخرجت الأغنياء من ملكوت الله، وامتنعت عن قبول إيمانهم ما لم يتخلوا عن أموالهم. والفرق هنا يقع بين حركة كانت تريد أن تتحقق فى تكوين مشاعى طليق، وحركة هدفها بناء دولة موحدة لأمة معينة وإقامة مجتمع سياسى مقيد بأصول التجارة والتملك الفردى. على أن هذه الحركة لم تصل إلى هدفها الناجز إلا بعد سلسلة من التناقضات مرت بها، وأثارت النزاع بين أطرافها. وعندما حسمت خيارها النهائى المشار إليه كانت قد بلورت أفكار ونزعات اندمجت فى تراثها المكى لأنها كانت فى الأصل أفكار ونزعات عناصر فاعلة على مستوى القيادة.

نقرأ فى إنجيل متى (١٩/٦) :

«لا تكنزوا لكم كنوزا على الأرض، حيث يُفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون.. لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضا».

ونقرأ فى سورة التوبة (آية ٣٤) :

«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»، وهذه لم تكن مجرد تهديد بالأخرة. وكنت قد تابعت الآية فى التفاسير والفقه والتاريخ فوقفت على خطة لتجريد

أغنياء المسلمين من أموالهم وقف وراءها فقراء الصحابة وأحبطها أغنياؤهم. كما كنت قد توصلت إلى ربط الخطة بتأثيرات مباشرة من رُوزبة الأصفهاني، الذى عرف فى تاريخ الإسلام باسم سلمان الفارسى. وهو فيما رجحت من بقايا الحركة المزدكية التى قامت على تصورات مشاعية مماثلة لتصورات المسيح. وقد توقف العمل بالآية زمانا، ثم نسخت رسميا بآية الزكاة التى جاءت حلا وسطا بين مطالب الكانزين ومطالب الفقراء فى الجماعة المحمدية الأولى.

على أن المتطرفين من زعماء البروليتاريا المسلمة واصلوا تمسكهم بحكم الآية يتصدرهم أبو ذر الغفارى بدعوته المشهورة التى آزره فيها أركان الشيعة الأربعة وبالأخص سلمان، الأكثر تأصلا فى مشاعيته، ومعهم إمامهم على بن أبى طالب الذى باركهم بالاسم والشخص، وإن لم يصل إلى شأو التبنى القاطع لمطالبهم. وقد أعطى بقاء الآية فى القرآن بعد نسخها سند شرعى للمطالبة بحكمها لأن الناسخ والمنسوخ من الأمور المختلف عليها. وكان أبو ذر قد تمسك بأنها لم تنسخ. وبتقديرى أن محمد حين أبقاها فى القرآن كان ينوى عدم حسم المسألة وأن يترك مجال للتفكير فيما تضمنته من حكم، فهو بدوره لم يحسم أمور كثيرة تمس الأموال وغيرها من شئون مجتمعه. وقد رُفعت آيات من القرآن فى حياته لدواعى مختلفة وكان يمكن لهذه الآية أن ترفع أيضا بعد أن فقدت حكمها الشرعى.

التأوج الأعظم للمشاعية الإسلامية هو فى معشر قرامطة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث، الذى تبنى اقتصاد «الألفة» فى دار هجرته. وهو نظام يسوعى خالص تخلى فيه أهل دار الهجرة عن ممتلكاتهم ومقتنياتهم ليعاد توزيعها عليهم حسب حاجة كل منهم. وتتميز تجربة السواديين عن نظيرتها فى شرق العربيا (ما يسمى قرامطة الإحساء والبحرين) فى كون الأخيرة استندت إلى ملكية الدولة كأساس وتركت للناس التمتع بعوائد شغلهم. مع توفير الضمان ضد الفقر لمجموع المواطنين. أما نظام الألفة فهو مشاعى بالتمام.

ثمت مواد متنوعة فى التراث الاقتصادى للإسلام تجرى هذا المجرى الدال على تداخلات القيم المشاعية فى حياتنا. وأكتفى هنا بلفت النظر إلى تثبيت مبدأ الملكية العامة للقيعان من طرف عمر بن الخطاب، مما اصطلح عليه بالقيعان الخراجية، وهى معظم ملكيات دار الإسلام. وكان قد سبق لكارل ماركس أن رجح فى رسائله المتبادلة مع انجلز حول الإسلام والشرق، أن المسلمين هم أول من عمم مبدأ «لا ملكية» الأراضى فى جميع آسيا.. ويجب أن يفهم هذا التعميم بالمعنى الأخص، لأن ماركس نص فى الرسائل نفسها على شمول المبدأ للشرق، وكونه بالتالى قد وُجد قبل الإسلام وفى بلدان لم يحكمها المسلمون كبلدان الشرق الأقصى. وأعتقد أن ما أراده ماركس هو «وعى» المبدأ وتعميمه فقهيا. وقد يكون ذلك من نتائج قراءته لكتاب عربى فى الأموال، ربما لأبو عبيد، فى ترجمة إنجليزية كانت فى مكتبة المتحف البريطانى أيام إقامته فى لندن.

الملكية العامة ليس للقيعان فقط، وإنما لجميع الأموال مأخوذة فى القرآن تحت اصطلاح «مال الله» الذى يفسر بـ«أن الأموال التى فى أيديكم إنما هى أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنما موّلكم إياها للاستمتاع بها وجعلكم خلفاء فى التصرف فيها، فليست هى بأموالكم فى الحقيقة، وما أنتم إلا بمنزلة الوكلاء والنواب». وقد فهمه المسلمون وتداولوه بدلالته هذه، بينما حاول فقراؤهم استخلاص مفهوم مشاعى منه، فكونه مال الله يوجب أن يكون لعباد الله كلهم. ولا يزال الشحاذون يقولون فى

استعطائهم: «من مال الله». وكنت أسمعهم في العراق يقولون: «المال مال الله والسخى حبيب الله». لكن دلالته الأساسية هى الحاكمة فى الفقه/ الذى ينهض على قاعدة العمل فى الأصل ويفرّع منها ملكية الاستمتاع. وهذه تكرس العائد الفعلى للأموال على أساس من يتصرف فيها بالفعل بوجه من الوجوه الشرعية للتملك. ودور القاعدة الأصلية هو إعطائها الأموال الخاصة صفة الحيازة دون الامتلاك مع ما ينبنى عليه من إمكان نزعها من الحائز. وهو ما استفاد منه الحكام المسلمون فى ملاحقة التجار والأثرياء والملاكين العقاريين بالمصادرة على هواهم ولحاجاتهم الخاصة بهم، مما كان له أثر سيء على تطور الاقتصاد الإسلامى.

مبدأ الملكية العامة حافظ على حضوره فى الوعى الإسلامى. واستمر يفرض مفاعيله على سلوك الدول فى الأمور الاقتصادية. ومن الملاحظ أن الدول العربية الحديثة التى قامت على الاقتصاد الكولونيالى المدمج فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى، لم تتوصل إلى خوصصة كاملة لمرافق الحياة إلى الدرجة التى تسير عليها الحياة فى المتروبول الغربى. إن مؤسسات النقل جوا وبحرا وبرا، والبريد والهاتف والماء والكهرباء مملوكة كلها للدولة التى تملك أيضا جميع المناجم ومعظم الأراضى وجميع شبكات الطرق والجسور.

* * *

الإسلام والخصام مع الغرب :

بين الغرب والشرق الأوسط عداء مديد يرجع إلى العصور القبميلادية. وقد اشتد أواره بالحروب المتطاولة بين روما وقرت حدَش (القرية الحديثة، المعروفة عند الغربيين باسم قرطاجة). ومحاولات حتى بعل الذى يسميه الغربيون «هانيبال» احتلال روما لاستئصال مصدر عدوان أخذ يهدد باكتساح شمال أفريقيا وآسيا الغربية، كما نُفذ فيما بعد بالفعل. وفى ذلك الوقت رفعت روما شعار «قرت حدش يجب أن تدمر» وهو الشعار الذى يرفعه الغرب حتى اليوم ضد أى موقع يرى فيه الغربيون بعض التحدى لهم، وفيه تتلخص سياسة المهابدة (GENOGIDE) التى تطبق عادة بحق هكذا موقع. وقد احتل الرومان بعد تراجع قرت حدش جميع البقاع فى أفريقيا وآسيا الغربية، ودام حكمهم لها حتى ظهور الإسلام الذى أعاد الكرّة على الغرب، فطرد الرومان من هذه البقاع وحشرهم فى القسطنطينية. ثم واصلت جيوشه تقدمها مدفوعة بنزعة التوسع التى تحكم سياسة القوى الكبرى حتى اليوم، فاحتل أسبانيا وتقدم لاحتلال فرنسا فى خطة وضعها موسى بن نُصير لاجتياح أوروبا ورفضها خليفته الوليد بن عبدالملك.

ولما كان البيزنطيون قد احتفظوا أمام المد الإسلامى بالقسم الأوروبى من إمبراطوريتهم بعاصمتها القسطنطينية، فقد جعلوا الحرب حالة قائمة مع الإسلام عاشت طيلة العصور الإسلامية. وفى أسبانيا كانت حروب الاسترداد تصبغ بالدم علاقات الإسلام بالغرب على مدى سبعة قرون. وجاءت فى هذه الأثناء غزوات الإفرنج الصليبية لتشعل حروب طاحنة لمدة قرنين. وعلى الرغم من التكامل فى تاريخ المدنية بين العالمين، فقد بدا من المتعذر عليهما أن يتلاقيا حول مبادئ مشتركة ويسود السلم فيما بينهما. وقد انطبعت علاقتهما بالتوسع المتقابل كواقع تتريخى. لكن ما أرسى الحاجز الأعظم بينهما

هو التعارض الهائل فى القيم الحضارية التى عاشت فى وضعية تصادم منعت من تقاربها لتحقيق التعايش، فكان تلاقيها، ولا يزال، يتم فقط من خلال مخططات صهر متقابلة فشل معظمها. ولم يتحقق تبادل فى القيم الأخلاقية والحضارية وإنما فى العلوم فقط.

لقد أخذ الإغريق علوم البابليين والمصريين ولم يتأثروا بنمط حياتهم وتقاليدهم الحضارية. وترجم العرب علوم وفلسفة الإغريق ولم يترجموا آدابهم. وترجم الأوروبيون علوم وفلسفة العرب ولم يترجموا آدابهم. وما ترجم منها لم يفعل شيء.. وقد فشل كتاب الأخلاق لأرسطو فشلا ذريعا، فلم يكن له أى صدى فى المجتمع الإسلامى عدا نظرية الوسط الذهبى التى تداولها المعنيون بالفلسفة كموضوع معرفى مش اجتماعى.

إن المجابهة بين الإسلام والغرب عززت من التباعد النفسى بين الغربيين والمسلمين، لاسيما العرب.. إن كلمة إفرنج حيثما وردت فى كتاب عربى قديم تلحقها فى الغالب لعنة الله مع الإشعار بالعداء والكفر والتغليظ فيه.. «فى هذه السنة وصل البرتقال اللعين من الفرنج الملاعين...» كما كتب النهروالى وهو يؤرخ وصول فاسكو دى غاما إلى السواحل العربية. ولا تجد مثل هذه اللغة فى الكلام عن أهل الصين وأهل الهند، الذين يحظون بتقدير عام عند المسلمين. ويطلق عادة على الإمبراطور البيزنطى وملوك الإفرنج لقب «الطاغية»، ولا يرد مثل ذلك عن ملوك الشرق.وتقترن صورة الهندى والصينى فى مخيلة العربى بالحكمة وحسن الصنعة مع حكايات خاصة عن عدالة ملوك الصين، بينما ترتسم للإفرنجى صورة العلج الغليظ المحتقن بالعداوة.

وعندما كان المعارضون المسلمون يجدون حاجة إلى البحث عن مأمن كانوا يتوجهون إلى الهند والصين وليس إلى أوروبا. وقد التجأ أحد أبناء «النفس الزكية» الثائر على المنصور فى الحجاز إلى الهند وعاش هناك. وقبله التجأ جمع من معارضى الأمويين فى المشرق إلى الصين وشكلوا أول جالية عربية إسلامية استقرت فى الجنوب. وكان بمقدور أى فرد أن يتوجه إلى تلك الأصقاع البعيدة حيثما شعر بالخطر على أمنه بسبب خصام سياسى. وقد خرج أحد تجار البصرة بعد دخول الزنج إليها متوجها فى البحر نحو الشرق الأقصى وانتهى به المسير إلى الصين حيث استقبله إمبراطورها بعد أن أبلغه أنه من أقرباء نبى المسلمين. وكان من أصل قرشى. وأرسل المنصور قوة منتخبة من أربعة آلاف مقاتل نجدة إلى إمبراطور تانغ المعاصر له حين تعرض لعصيان مسلح استهدف خلعه من العرش. وأعادت القوة الإمبراطور إلى عرشه. ولما استتب له الأمر عرض عليهم البقاء عنده، فبقوا وتزوجوا من صينيات.

وخلافا لأوروبا كان المسلمون الذين يستقرون فى الصين والهند لا يجبرون على تغيير دينهم. وقد عُرف الصينيون بتسامحهم مع الأديان وتمسكهم بحرية العقيدة لمن يفد عليهم. وكانت جميع الفئات التى وصلت إلى الصين من المسلمين قد تصينت بمرور الزمن حتى صارت أجيالها اللاحقة لا تعرف العربية أو الفارسية والتركية ـ اللغات الثلاث الأساسية للوافدين على الصين ـ إلا أنها حافظت على دينها. وهى تشكل سلف قومية هوى المسلمة، الناطقة بالصينية. ولم تتعرض هذه القومية للاضطهاد إلا فى عصر متأخر، لاسيما عصر أسرة تشنغ التى ترجع إلى بداوة مغولية بعيدة عن حضارة الصين. وكان وصول المسلمين إلى الهند كقوة احتلال قد أثار بعض الصراع الطائفى، إلا أن التذابح لم

يتفاقم إلا فى ظل الحكم البريطانى، وإن لم يصل في أى وقت إلى ما وصل إليه بين العرب والأسبان.

هل يصعب علينا الآن أن نعى مغزى تلك الإعلانات التى تعلقها دور السينما فى دمشق مكتوبا فيها: «عندنا أفلام عربية وهندية وأجنبية» بعفوية ناس عاديين يشاهدون أوروبا وأمريكا يوميا على شاشة التليفزيون أكثر مما يشاهدون الهند؟

* * *

وما عند الغرب أدهى :

فى مجرى التناحر الطويل، كان من الطبيعى أن ينظر الغربيون إلى الشرق الأوسط بوصفه المصدر الأرأس للخظر عليهم، لاسيما وهو يماسهم ويحاذيهم. وإلى ذلك ترجع عقدة الغرب تجاه عموم الشرق، الذى لم يكن الغرب يعرف منه إلا الشرق الأوسط حتى رحلة ماركو بولو. وفى دراسة إدوارد سعيد البالغة الأهمية عن الاستشراق، يبدو هذا الوضع مجسم فى تفاصيل دقيقة وافية ساعدتنا على أن نفهم أن الاستشراق مشتق من الشرق الأوسط، وأن تعميمه على الشرق يرجع إلى طور لاحق من ظهوره.. وفى العصر الحديث، اشتدت العقدة بدل أن تتراخى. ونحن نضع هنا اعتبارين: الأول تقدم الفكر واتساع أفقه الإنسانى، والثانى تقدم الرأسمالية واتساع نزوعها الهيمنى التدميرى. والأخير هو الأفعل فى ساحة العلاقات الدولية. أما الأول فهو نزوع أفراد من عظماء المثقفين.

وقد استند الكثير من متعلمينا وليبراليينا إلى سيرورة الفكر الأحادية، المعزولة فى الغالب، لكى ينادوا بانتهاء ممايزة شرق - غرب، حتى تقرر عند معظمهم وهم الدمج بين جان جاك روسو وفرانسوا ميتران، بين ديفيد هيوم ومارجريت تاتشر، بين أرنست همنجواى ورونالد ريجان، منطلقين من أن الثقافة الغربية كما وطدها أولئك العمالقة، هى التى تسيّر وتنمط سياسات الدول الرأسمالية القائمة فى الغرب، تماما مثلما يسعنا أن نقول فى المقابل أن لزوميات المعرى هى التى سيّرت ونمطت السياسة العباسية والفاطمية!

يتميز الغرب بسرعة استجابة للتحولات فى الشرق العربى أعلى منها تجاه التحول فى بقاع الكوكب الأخرى. لقد نهضت اليابان ومصر فى عقد متقارب/ نهضة فوجى ونهضة محمد على: لم يفكر الغرب كثيرا فى نهوض اليابان وإنما تعامل معه على ساحة التنافس فى الشرق الأقصى. أما نهوض مصر فاستدعى تشكيل قوة مشتركة انجلوفرنسية احتلت مصر لمنعها من النهوض. بل ويعرف دارسو تاريخنا الحديث كيف تنادى الغرب كله لحماية الإمبراطورية العثمانية المسلمة ضد الجيش المصرى بقيادة إبراهيم باشا، إذ هو كان يدرك أن الإمبراطورية المتداعية إذا طارت على يد مصر فستصبح كارثة على أوروبا. وهكذا أجل الغرب تهبيد الإمبراطورية عدة عقود حتى تهيأ له أن يفككها بنفسه ويتوزع أقاليمها على دوله ليضمن عدم حدوث تحول حاد فى هذه الزاوية، الحادة من الأرض.

لقد ورثت الرأسمالية الغربية تقاليد عداء راسخة للشرق الأوسط وأدمجتها فى سياستها التوسعية التى تأخذ هنا منحاها المتميز عنها فى أى جغرافيا أخرى. إن قانون الربح الأقصى الرأسمالى يتماهى فى الشرق العربى حقدا قروسطيا على التاريخ والحضارة والناس، حيث يصبح النهب الاقتصادى أداة واحدة فى ماكنة مستعدة لإحراق الأرض والسماء والبشر والمياه مادامت تنتمى إلى هذا العدو

الجغرافي.

وتتمتع بدلالة مهمة هنا ملاحظة إدوارد سعيد في كتابه الآنف الذكر، وهي أن الاستشراق المتخصص في شئون الشرق الأبعد قد تعدل بمناهج البحث الحديثة، بينما بقي الاستعراب على حاله.

وتتضخم العقدة العربية في الغرب بعقليته القروسطية التي لم تتعدل، فيما يخص هذه المسألة كما في مسائل أخرى، بتطوره الهائل في مضامير العلم والتكنولوجيا. وينبغي أن لا نفاجأ، فمنظومة التفكير الرأسمالية قابلة لاحتضان مستبقات فكرية ونفسية لحضارات سابقة اختلفت عنها في نمط الإنتاج و لم تخرج بالضرورة عن تلك البنى الذهنية المشتركة لمجتمعات الملكية الفردية. وفي العقلية الرأسمالية من الشعوذة والغيبيات والوهمانية والتنجيم. مثل ما في أية عقلية تقوم على اقتصاد استغلالي يعتمد الآلية البحتة لعلاقات البيع والشراء. فليس مستغربا بالتالي أن يتكلم قادة غربيون بنفس لغة أسلافهم الذين درجوا قبل ألف عام في أمور سياسية تمس العلاقات ما بين الغرب والشرق.. الأوسط.. حيث تصرح مارجريت تاتشر مثلا بأن القوات البريطانية يجب أن تبقى على حالها دون تخفيض لأن أوروبا قد تحتاج إليها لمواجهة نهوض إسلامي محتمل. (إذاعة لندن العربية يوم ٢٧ حزيران/ يونية ١٩٩٠).

وكأني بالغرب يشاطر الشيعة قولهم بالرجعة، فالمسلمون عند الشيعة سيعودون بأشخاصهم، وعند الغربيين بمنهجهم وسياساتهم. والفتوحات الإسلامية ستكتسح البحر المتوسط مرة أخرى وتعبر إلى الأندلس بقيادة الراجع طارق بن زياد، أو السائر على منهاجه من زعماء العرب والبربر المقبلين.. ومن تَلَبسهم بهذا المذهب الشيعي، الذي يقال إنه يرجع إلى أصول فيثاغورية، ينادي زملاء مارجريت لتعزيز المواقع الدفاعية على طول السواحل الجنوبية والشرقية لأوروبا، حيث لا يسعى السياسي الغربي، بل والمثقف الغربي (ولنذكر أن أكبر فلاسفة الغرب الأحياء فرانسوا ليوتار كان قد وقع مع جورج بوش على شهادة إحراق العراقيين) أن يتصور نهوض العرب من دون فتوحات، مادام التاريخ مشطوب من ذهنية الرأسمالي الذي لا يفهم الزمن إلا كما فهمه أرسطو: آنات متعاقبة تتراصف ولا تتغاير وتبقى مع كدحها المتواصل تعيد إنتاج ما أنتجته من قبل.

* * *

والآن نسأل:

هل سيقود الإسلام صراعنا اللازب مع الغرب اليوم كما قاده بالأمس؟

يقتضينا السؤال أن نتحدث عن «الصحوة الإسلامية» وهي التي ستشكل لب موضوعنا هذا.

معروف أن «الصحوة» جاءت مع ثورة الخميني، وفهمها الغرب ومعظم العلمانيين العرب والمسلمين على أنها عودة إلى الأصول، بمعنى ردة سلفية تقوم على سياسة الفتح المضاد. ويتفق منظرو الصحوة مع خصومها على أن الثورة الإيرانية بزعامة آية الله الخميني حدثت بفعل نزعة التدين المفرطة عند الإيرانيين. وكذلك الحركات السلفية الناهضة في البلدان العربية ترتهن في هذا التحليل باشتداد حمى التدين لدى الجماهير في هذه البلدان.. وربما عمد البعض إلى العولمة فجمع الصحوة الإسلامية إلى الصحوة الكنسية في الغرب، أو بالتحديد، في تلك البلدان الغربية التي كانت تطبق الاقتصاد الاشتراكي مثل روسيا وأوروبا الشرقية، ليتحدث عنها كظاهرة عالمية.

إن التدين مسلك فردى يوجد فى جميع الأزمان، وفى جميع المعاشر، وفى جميع مراحل التاريخ. ومزاولة فروض العبادة لا تخضع للنظام السياسى أو الاقتصادى. فالمعابد قائمة فى كل بلد، والناس يقصدونها للتعبد إذا كانوا من الأحامس، ويحترمونها ويسهمون فى بنائها إذا كانوا أفراد عاديين فى الملة. وتلتزم حتى الحكومات «الملحدة» باحترام هذا الوضع إلا فى حالات عابرة، كالتى كانت فى ثورة ماو الثقافية وصداها الألبانى. والتدين من جهته مش هو الذى يسير السياسة ويقنن النظام السياسى. فالمعتاد أنهما مستقلان عن بعضهما، ولو أن السلطة قد تستخدم التدين لأغراض إعلامية أو تعبوية تلزمها، زيادة على ما هو معروف من ارتباط الاكليروس أو بعضه بالدولة ومصالح حكامها.

ويبقى ذلك على أى حال خارج خط التدين العمومى الذى لا يتأثر بالسياسة، لاسيما أن المتدينين ينتمون إلى طبقات وفئات متباينة، وطبيعى أن تكون لهم آراء سياسية واجتماعية متباينة أيضا. ولا يصبح التدين وضعية سياسية إلا فى شروط محددة. وبالنسبة للمجتمع الإسلامى، يقف المرء على فريقين عرفتهما العصور الإسلامية: متدينين سلفيين، ومسلمين عاديين. الفريق الأول نجده غالبا فى طوائف معينة، أو فى أماكن دون غيرها ويكون تحت تأثير رجل دين أو رجال دين متعصبين يتحرك بموجب فتاويهم. ويمكن وصف هذا الفريق كغوغاء دينية أكثر من «جمهور مؤمنين»، والمثال الصارخ على ذلك بعض فئات الحنابلة التى نشطت فى المدن الكبرى كبغداد ودمشق.

وقد تلتف هذه الجماعات حول رجل دين قوى من أية طائفة أو مذهب تكون له جاذبية خاصة. ونشاط هؤلاء فئوى، تكتلى ولا يرقى إلى مستوى النشاط الجماهيرى. فالحنابلة فى بغداد كانت تهاجم من تتهمهم بالمروق من أهل الثقافة بتصرفات غوغائية عنترية معزولة عن عوام بغداد. وقلما توصلت إلى إثارة مد جماهيرى حولها. رغم أنها استطاعت فى هذه الحاضرة وغيرها أن تصبح مصدر قلق لكثير من المثقفين، بمن فيهم مثقفين حنابلة تصدر عنهم أحيانا شطحات لا يفهمها متصدرو الجماعة وأرباب الفتوى فيها. وكنت قد بينت فى مباحث سابقة أن متنورين كبار كالمعرى كانوا لا يخافون من السلطة بقدر خوفهم من الغوغاء الدينية، بل إنهم كانوا يجدون لدى السلطة نفسها ملاذ من خطر هذه الفئات عليهم.

إن المسلمين العاديين هم جمهور العوام، وسبق للفكر الإسلامى أن فارق بين الغوغاء والعامة. والأخيرة عندهم هى سواد الناس وجمهورهم الأعظم. وهم موزعون على الفرق والمذاهب. والسائد بينهم هو التدين العفوى، البسيط. وكانت العامة فى العصور الإسلامية تؤدى الصلاة فرديا وجماعيا وتصوم رمضان وتقصد مكة إن قدرت عليها. وهى فى الوقت نفسه تشرب الخمر وترتكب المحرمات الدينية داخل المجرى اليومى للحياة. وأكثرية العوام لا تسرف فى العبادة بل تكتفى بأداء الصلوات اليومية الخمس دون نوافل، وبصوم رمضان دون غيره من الأشهر، وتحج مرة واحدة فى العمر. وإنما يؤدى هذه الزيادات فى العبادة أفراد المتفقهين منهم الذين يحصلون على نصيب من الثقافة الدينية بالسماع أو القراءة.

التدين العامى لا يتسيس. ويتعذر على رجل أو رجال الدين أن يعبئوا جماهير واسعة للقيام بعمل

هو من خصوصيات موقف فردى لرجل الدين أو ذو علاقة بطائفته.. الاستجابة هنا تكون ضمن أتباع رجل الدين أو جمهور طائفته، والغوغاء منهم على الأكثر، ولا تمتد إلى قطاعات الملة الأخرى. ومن الأوهام التى تتكرر فى أوساط المؤرخين المعاصرين أن العامة اضطهدت المفكرين. وهو وهم ناتج عن الخلط بين العامة والغوغاء الدينية. إن أهل الإسكندرية وأهل القاهرة لم يخرجوا فى مظاهرات حاشدة للتنديد بابن سبعين حين قدم إليهم منفيا من المغرب، وإنما منعه من الإقامة بمصر رجال الدين الذين كان بمقدورهم تحريك أتباعهم المقربين لإزعاج القطب الصوفى وعدم تمكينه من الاستقرار. وعوام بغداد ليسوا هم الذين رموا الحلاج بالحجارة وهو مصلوب وإنما الغوغاء التى كانت توجهها الحنابلة.

الاستجابة الجماهيرية تحل بعيدا عن أوسائط المتدينين فى أوضاع يقع إجماع بشأنها. كحدوث تهديد لديار الإسلام، الغزو الإفرنجى (الصليبى) مثلا، أو وقوع مظلمة من سلطة، والعامة متضامنة مع بعضها ضد الدولة. ويكون تحركها أقوى وأشمل حين تصدر فتوى من فقيه محترم ومعروف بالنزاهة. وهى تتحرك غالبا تحت هاجسين: العدل مقابل السلطة والإسلام مقابل الخارج. وتلتقى العامة حول هذين الهاجسين بصرف النظر عن سلوكها اليومى الذى لا يتحدد بالأوامر والنواهى الشرعية.

تنفرز هذه الظواهر أكثر فى العصر الحالى. إن العامة لم تعد تؤدى العبادات بانتظام، وصار الإفطار فى رمضان وترك الصلاة من الأمور المألوفة. والكثير من القادرين على الحج لا يحجون. والمسلمات غير مُجمعات على الحجاب فأكثر من نصفهن سوافر. لكن الإيمان بالإسلام قاسم مشترك بين المصلى وتارك الصلاة، وعلاقة العامة بالعقيدة لم تتغير عن مستواها فى العصور الإسلامية. ويمثل الإسلام هنا كهوية حضارية تحملها الجماهير بحكم الوراثة مع اتصال البيئة واستمرار التقاليد. أما العقيدة فوراثية فى البداية، ثم تصبح خيار واعى مع نمو الشخص الذهنى من الطفولة إلى الصبا فالشباب. ويثبت الدين فى الجمهور بصرف النظر عن تغاير المراحل الاجتماعية. إن الإيمان بالمسيحية فى الغرب بقى هو نفسه فى طورى الإقطاع والرأسمالية. وإنما تغيرت وتيرة التدين فانخفضت عن السابق بنسبة كبيرة، وعدم التدين لا يرادف عدم الإيمان. إن التحلل من فروض العبادة يرتبط بمقتضيات الحياة العصرية التي علمنت السلوك الاجتماعى، كما جعلت التردد على المعابد لا يتيسر دائما لغير المتقاعدين. أما التحلل من الإيمان فيقتضى مرحلة عليا من التفلسف يتعذر بلوغها لغير النخب المثقفة. ولا يسع الناس كلهم أن يتفلسفوا لأن وقتهم مشغول باختصاصاتهم التى تتطلب مدة معادلة لتلك التى يحتاجها المرء لكى يحصل على معرفة عالية.

إن تمسك الجماهير بالإسلام لا يسمى تدين، وكذلك ليس كل مسلم سلفى أو أصولى. فالمسلم قد يكون قومى، ليبرالى، شيوعى، ويبقى محتفظا بإيمانه الدينى. وإنما يختلف الأمر فى حال التمركس، الذى يتعدى الاتجاه السياسى أو الاجتماعى إلى التمذهب. والماركسية غير الشيوعية. إن عامة المسلمين فى الأحزاب الشيوعية يتصنفون كشيوعيين لا كماركسيين، ما لم يتوغل أحدهم فى فلسفة ماركس فيصبح ماركسى وينتقل إلى حالة فكرية أخرى تبعده عن الأديان. لكن الماركسى لا ينخلع هو الآخر عن هويته الحضارية. بل هو لا يقدر على الانخلاع حتى لو اختاره ما لم يبدأ من النشأة فى وسط آخر تتبلور له فيه ثقافة أخرى. وهكذا نقول مثلا: حسين مروة ماركسى، أى ملحد،

وعربى مسلم، أى مش أوربى أو صينى أو أفريقى. وكلمة مسلم تثبت مع الإلحاد، وإنما تطير كلمة مؤمن. فالأولى هوية ثقافية، والثانية دين.

وكان قد سبق لطه حسين أن نبه إلى هذا الفرق الجوهرى بين المسلم والمؤمن فى مقدمة «تجديد ذكرى أبى العلاء»، فاعتبر المسلم وصف يشمل جميع أولئك الذين عاشوا فى العصور الإسلامية وأخذوا بحضارة الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانوا مؤمنين بالإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو ملحدين أو لا دينيين. وقياسا عليه يمكننا أن نصف المسلم الصينى أو المسلم الأفريقى أو المسلم الأوروبى (إن وجد حقا؟) بأنه مؤمن بالدين الإسلامى أكثر مما هو مسلم. لقد عشت مع المسلمين الصينيين ردحا طويلا فوجدتهم كونفوشيين كبنى قومهم غير المسلمين، لا يتمايزون عنهم إلا بشكل العبادة والصيغة الشرعية للزواج، دون تقاليده الأخرى، وعدم أكل لحم الخنزير.

إسلام الجماهير إذن لا يشترط التدين كنهج فردى، ولا السلفية كنهج سياسى. وتؤطر هذه الهوية عداء الجماهير للغرب بوصفه الضد التشريخى للمنطقة وسكانها. وكما بينت فضدية الغرب تسبق الإسلام، لكن الإسلام أعطاها الإطار الأيديولوجى والحضارى الذى يجعلها أكثر انتظاما فى حركة العداء. ومن الضلال السياسى أن يفسر اتجاه الجماهير هذا بأنه مدفوع بحلم إقامة الحكم الدينى. يمكن أن يكون الحلم هو شكل من تصور العودة إلى لقاحية الراشدين، (الدولة البسيطة غير القاهرة) أو مشاعية المسيح كما تمثلت فى قيادات وأفكار وأجنحة معينة من المسلمين فى عصورهم، لكنه بالقطع ليس حلم إقامة دولة تقطع أيدى السراق وترجم الزناة وتجلد شاربى الخمر.

إن هذا حلم السلفية السياسية، التى قد تركب موجة الجماهير المعادية للغرب فى لحظة ما، كما تفعل الجبهة الإسلامية فى الجزائر فى هذه الأيام. أما التدين فهو فى الغالب قرين أحد اتجاهين: فردى يمارسه مسلم لا شأن له بالسياسة، أو رسمى تتولاه الدولة. وهذه حالة غير شائعة بخلاف الأولى، إلا أنها تترسخ كمثال مدهش فى تجربة السعودية التى تقيم دولة دينية بحتة وملحقة فى الوقت نفسه بالمعسكر الغربى. ويتعايش التدين فى السعودية مع الولاء للغرب، بينما يتناحر مع إسلام الخمينى الضد - غربى. والسعودية فى ميزان الإمبرياليين هى الوجه الآخر لسيرورة ارتباط يضمن الغرب من ورائه ولاء الغرب، إلى جانب العلمانية اللبرالية المستغربة.

ماذا تعنى الصحوة الإسلامية هنا؟ إن السلفية الحالية تتبع الغرب، مش أيديولوجيا بل اقتصاديا. والاقتصاد الواحد قد تكون له عدة أيديولوجيات بمقدار ما نأخذ الشكل الاعتقادى الذى يمكن أن يتكيف مع أى نسق سيا - اقتصادى. ويرجع الاستتباع السلفي للغرب إلى ما بعد اندحار المقاومة الإسلامية الأولى أمام الاستعمار الغربى، حيث وجد الاقتصاد الرأسمالى مسارب سالكة لاحتلال مواقع الاقتصاد السلفى المغلق. وتبعا لمكتشفات مهدى عامل وسمير أمين فالاقتصاد الرأسمالى الذى دخل إلينا هو الكولونيالى باصطلاح الأول، والطرفى باصطلاح الأخير. وفى كلا الاصطلاحين هو اقتصاد تابع. ودخلت السلفية المسلمة فى حومة الاقتصاد الواغل وأخذت تطور عليه تجاربها الدينية وأسلوب حياتها. وصار الغرب قيمة معيارية يقاس عليها الموروث والمعيوش معا.

وفى حلبة السياسة، قدم السلفيون خدماتهم للاستعمار، وأخذت هذه شكل فتاوى تصدر حسب الحاجة فى أى ظرف. وكمثال عليها فتوى رجال الدين الهنود أن الهند تحت الحكم البريطانى هى «دار

سلام»، ردا على إعلان المقاومين المسلمين الأوائل بأن الهند صارت مع دخول الإنجليز إليها «دار حرب.. دار كفر». ومن جهته، رتب الغرب ما يلزمه لتخديم الإسلام. ولا يخفى اليوم أن الدول المسلمة داخلة بأجمعها فى خط التبعية للسياسة الغربية ولا تخرج عنها إلا فى المظاهر الشكلية كالإعلام الضد إمبريالى لبعض الدول. وقد أنشئت منظمات إسلامية لتأطير وتنظيم الخدمات التى يتعين على الدين الإسلامى تقديمها للغربيين. منها منظمة المؤتمر الإسلامى الذى يضم فى عضويته جميع الدول المسلمة. ومن سياسات هذا المؤتمر التى تكشف عن تبعيته للغرب: تأييد العراق فى حربه ضد إيران، وتأييده الولايات المتحدة فى حربها الأخيرة ضد العراق، وتعليقه عضوية أفغانستان الاشتراكية، بينما يقبل فى عضويته تركيا المعادية للإسلام والتى ألغت عطلة الجمعة وصلاتها.

ومما له دلالته أن يعقد المؤتمر لقاءه الأول بعد حرب الخليج فى عاصمتها أنقرة حيث أقر جميع قرارات مجلس الأمن ضد العراق بما فيها فرض الحصار الغذائى والدوائى على «المسلمين» العراقيين. المنظمة الأخرى هى رابطة العالم الإسلامى فى مكة. وهى أقدم زمانا من المؤتمر، وتربطها علاقات فعالة مع القوى السياسية والاجتماعية العاملة فى خدمة المصالح الغرباوية حسب طبيعة تركيبها وطريقة نشاطها. وهى أخطبوط نشاط واسع وتحت تصرفها مليارات الدولارات. وقامت فى الستينيات بدور كبير فى إسقاط سوكارنو وإبادة الحزب الشيوعى الإندونيسى. وتقوم الآن بنشاط مخيف فى الصين.

والسلفية على غرارين: رسمى خاضع للدولة كالسلفية الأزهرية. وحركة سياسية تهدف إلى إقامة الحكم الدينى، ومثالها مجمل الحركات الإسلامية القائمة الآن.. فى الغرار الأول تمشى السلفية مع الدولة التابعة فى تبعيتها للغرب. ومن الغرار الأخير يقف المرء على حالة تفاهم بين الإسلام والغرب يقبل الغرب بموجبه إقامة الحكم الدينى ويضمن الإسلام للغرب عدم التعرض لمصالحه. والحكم الدينى قائم الآن فى السعودية بدعم غربى. وسعى ضياء الحق لإقامته فى باكستان تحت نفس الدعم. ومعروف أيضا أن مستعمرات الخليج تخضع لأشكال متقاربة من الحكم الدينى العشائرى. وهى ترعى نشر التراث الدينى وتنفق عليه أموال طائلة. (رأيت فى مكتبة صينية نسخة من موسوعة فقهية طبعت فى دولة قطر مغلفة بغلاف من القطيفة مما لم يسبق أن حظى به كتاب مقدس أو دنيوى، ودولة قطر هى أول دولة خليجية تقيم علاقات اقتصادية مع إسرائيل).

سيرد علىّ راد بواقع معاداة السلفية الخمينية للغرب.. وأقول له إن الخمينية جديدة على العالم الشيعى الحديث.. إن حركات التحرر فى كل من إيران والعراق قد بدأت بقيادة فقهاء الشيعة من زملاء وتلامذة جمال الدين الأفغانى.. وأظهر هذه كانت: حركة التنباك بإمامة حسن الشيرازى، ثورة المشروطة بإمامة كاظم الخراسانى، مقاومة الاحتلال البريطانى للعراق بإمامة فقهاء النجف، ثورة العشرين العراقية بإمامة نفس الفقهاء، ثم حركة تأميم النفط بإمامة أبو القاسم الكاشانى. ولم تستهدف هذه الحركات إقامة حكم دينى وإنما تبنت أهداف عملية طرأت فى مجرى الصراع ضد العدوان الغربى أو الاستبداد المحلى: حركة التنباك كانت ضد الاستعمار الاقتصادى الذى أراد دخول إيران عن طريق شركة تبغ بريطانية حصلت على امتياز احتكار إنتاج التبغ وتوزيعه فى إيران. وكان التبغ حينذاك عصب الاقتصاد الإيرانى.. حركة المشروطة اندلعت بوجه الشاه القاجارى لإرغامه على

إجراء انتخابات نيابية وتشريع دستور يكون مقيد لسلطته. ولم يسم الدستور إسلاميا بل اشترط فيه فقط أن لا يتضمن ما يخالف الشرع. وكان المراد بهذا القيد أن لا يكون دستور المشروطة نسخة من الدساتير الغربية.

أما ثورة العشرين العراقية فنادت بتشكيل حكومة مستقلة يتولاها ملك عربي مسلم، مقيد بدستور، لم تشفعه بالشرط التي نصت عليه حركة المشروطة. ومن الجديد في ثورة العشرين تحالف قائدها آية الله مهدي الخالصي مع السوفييت (في عهد لينين). ولما بايع الخالصي الملك فيصل اشترط عليه أن لا يخضع للإنجليز، ولم يشترط عليه التقيد في أحكامه بمبادئ الشريعة. أما حركة أبو القاسم الكاشاني فكان لها هدف بعينه هو تأميم النفط الإيراني. وقد دعم الكاشاني حكومة علمانية برئاسة مصدق. ثم تخلى عنه بعد ذلك واعتزل السياسة في ظروف لا محل لذكرها الآن.

تندرج هذه الحركات في مسمى لاهوت التحرير الإسلامي. لأنها كانت بقيادة رجال دين دون أن تتوخى إقامة حكم ديني وإنما إنجاز هدف تحرري خالص. وقد جرت في خط جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى نهضة شرقية تقوم على مبادئ العصر الحديث، إنما تستلهم التراث وتتحاشى الغربنة. وجمال الدين مبشر علماني من خلال التراث الذي استوعبه أفضل من أية داعية علماني آخر معاصر أو لاحق له. وكان أقرب إلى الإلحاد منه إلى الدين. وإلحاده متوقع لأنه تعمق في الفلسفة الإسلامية والحديثة. وكان جمال الدين قد أقام في مدينة النجف أربع سنوات، وتردد عليها فيما بعد سرا. وهو شيعي الأصل وإنما تسنن حتى يكون مقبول في العالم الإسلامي الذي نشر فيه دعوته. وقد تأثر به جيل من فقهاء الشيعة هم الذين قادوا الحركات المذكورة آنفا.

الثورة الإيرانية هي من جهة المنشأ فصل آخر في مسلسل هذا الغرار لحركات تحرر يقودها فقهاء. وكانت متوقعة ومفهومة لمن يعرف أسرار الشيعة، ومحيرة وعامل تخبط للمراقب البعيد. وعندما كتبت لأذكر قيادة الثورة في أشهر انتصارها الأولى بالتراث الهرطقي للشيعة (شئون فلسطينية نيسان/ أبريل ١٩٧٨) فقد كنت أنظر إلى الظاهرة الجديدة من هذه الزاوية التي تمتد في الحقيقة إلى أبعد من جمال الدين. وكان غضب الخميني على ما كتبت نذير شؤم بأن هذه الثورة قد تفلت من موروثها القريب والبعيد معا. إن الخميني الذي كان يعي جيدا طبيعة تلك الحركات وأهداف قادتها الأئمة قد وقع تحت تأثير سلفي قادم على الأكثر من العالم السني: حركة الإخوان المسلمين، وحركة المودودي، وعززه الغياب المبكر للطالقاني وقبله على شريعتي الذين اغتيلوا بمهارة فائقة، الأخير قبل انتصار الثورة والأول بعد انتصارها.

وكان لمؤلفات السلفيين السنة كالمودودي وسيد قطب دور مهم في تثقيف كوادر من الثوار الإيرانيين. ويتجارى مع هؤلاء لاهوتي شيعي كبير هو محمد باقر الصدر نبغ في العراق مع اشتداد حركة مكافحة الشيوعية التي قادها المرجع الديني محسن الحكيم وكتب مؤلفات استمدها من أفكار المودودي والإخوان رد فيها على الشيوعيين. وهو الوحيد الذي كتب في هذه الأمور من بين فقهاء الشيعة العراقيين الذين انهمكوا في القضايا الفقهية والكلامية البحتة البعيدة عن معارك السياسة منذ اعتزالهم للعمل السياسي بعد رحيل الخالصي. وقد أعلن الخميني في وقت لاحق يرجع إلى السنين الأخيرة أن محمد باقر الصدر هو معلمه. ويكرس هذا الإعلان خروج الخميني على خط

لاهوت التحرير الشيعي وتمسكه بمبدأ الحكم الديني البحت. وهو يسجل بذلك حالة شذوذ في الوضع السلفي حيث ينشفع الحكم الديني، المقبول من الغرب في الأساس، بخط عداء للغرب وضعه في تناقض دموي مع نظيره السعودي.

ويلاحظ مع ذلك أن موجة العداء الإسلامي للغرب التي أثارتها الثورة الإيرانية أحدثت بعض المردود في الحركات السلفية الأخرى. ويمكن أن نضع في عدادها تحرك الإسلامبولي في مصر والغنوشي في تونس. إنما يحسن عدم المبالغة في الاتجاه الضد - غربي في هذا الوسط، لأن السلفية غير قادرة على الإفلات من قبضة الاقتصاد الكولونيالي الذي ترعرعت فيه رعجزت عن تقديم البديل عنه مادام اقتصادها الإسلامي، وبتصوراتها الملتبسة عنه، لا يخرج في منتهاه عن المبادئ العامة لهذا الاقتصاد. ومن المستحيل على حركة تحرر أن تستمر في مجابهة الغرب حتى النهاية وهي تشاطره منظومته الاقتصادية نفسها.

إن تعبير صحوة إسلامية مضلل: الغرب يستعمله عن جهل.. و شراحه العرب عن تقليد لجهل المعلم. إن الجماهير العربية لم ترتد عن الإسلام حتى تصحو وتعود إليه. وهي قد ابتعدت في العصر الحديث عن الدين وضعفت عندها نزعة التدين ثم استمرت على ولاتها العفوي لهويتها الحضارية بمقوماتها الأساسية التي تحكم مجمل حياتها وتاريخها. ولم تحدث عودة إلى الدين بهذا الوصف السائب وغير المشروط. فالعودة سياسية ومشروطة بالسياسة. ولنرجع ثانية إلى إيران حيث بدأت الزوبعة الراهنة:

انتفاضة التنباك فجرتها رسالة من جمال الدين الأفغاني إلى الميرزا حسن الشيرازي يخبره فيها بتسليم التنباك الإيراني إلى شركة بريطانية. وكان الشيرازي يقيم في سامراء بالعراق حيث مرقد اثنين من الأئمة الإثني عشر. وعلى إثرها أصدر فتواه بتحريم التدخين. وكان الذي تولى تعميم الفتوى داخل إيران هم الوطنيون الإيرانيون من المتعلمين العلمانيين والدينيين. أما الجماهير ففهمت مقصود الفتوى، فتوقفت عن التدخين في حركة إضراب شامل أدت إلى إفلاس الشركة البريطانية وانسحابها من إيران.

إن الالتزام الجماهيري بالتحريم يُفهم في سياق حركة سياسية لا في سياق النشاط الديني العادي. ففي هذا الأخير اعتادت المراجع الدينية الكبرى إصدار فتاواها في أمور معينة دون أن تفترض استجابة شاملة من جمهور الشيعة. ويرجع ذلك إلى طريقة عمل المرجعية الشيعية التي تتمثل على الدوام في عدد غير متعين من آيات الله يتكافأون في المرتبة والمكانة أو يتفاوتون. ويكون لكل مرجع «مقلدون» أو «أتباع محتاطون»، وهم الذين يترتب عليهم الالتزام بالفتوى الصادرة عن المرجع حسب أصول الاجتهاد والتقليد في المذهب الجعفري. فمثلا، لو أفتى مرجع ما بأن البيع والشراء بالتقسيط حرام، فإن الامتناع عن هذا الأسلوب في البيع والشراء يكون لازم لمقلديه وحدهم. وحين يكون لمرجع آخر اجتهاد مغاير أوصله إلى إباحة ذلك فإن مقلديه يفعلونه دون تبعة شرعية، لأنه حلال عندهم. ومسألة حرمة التدخين هي من هذا الباب. وكان يعاصر الميرزا الشيرازي أكثر من خمسين آية الله لكل منهم مقلدون، فلو كان التحريم الذي أفتى به جاريا مجرى الآلية الفقهية التي تسير الأحكام بموجبها، لكان اقتصر على مقلديه من الإيرانيين. وإنما حصل الإجماع عليه لارتباطه

بقضية وطنية مجمع عليها. وقد اعتبرت الفتوى لاغية بعد إفلاس الشركة وإلغاء امتيازها فعاد الإيرانيون إلى التدخين.

هل كانت هذه صحوة دينية من الإيرانيين؟ كلا، فهم شيعة محبون للأئمة ومقلدون للفقهاء قبل الميرزا حسن وبعده. والجديد عندهم هو هذا الحدث الذى تعرض له وطنهم وتولى قيادتهم فى إبانه أحد آيات الله: الذى أصدر فتوى دينية ولكن فى موضوع وطنى، وأطاعته الجماهير بوصفه آية الله ولكن كقائد وطنى.

فى المشروطة: وهى الترجمة الإسلامية للحكومة المقيدة بدستور وبرلمان. وقد شاعت فى إيران والعراق فى أواخر القرن التاسع عشر. وكان يحكم إيران وقتها الشاهات القاجاريين الذى اغتيل أحدهم بأمر من جمال الدين الأفغانى. وفى ذلك الوقت كانت أفكار الديمقراطية قد ظهرت فى العالم الإسلامى وأوجدت لها أرضيات خصبة فى أكثر مكان. ونضج تيار سياسى معادى للاستبداد ويدعو إلى الحكم البرلمانى والدستورى، احتضنته فى إيران والعراق الحواضر الشيعية الكبيرة وتصدره الفقهاء. ومع أوائل القرن العشرين، وبالضبط عام ١٩٠٥، اندلعت ثورة المشروطة ضد القاجاريين تطالبهم بسن دستور وإجراء انتخابات برلمانية. وكان زعيم الثورة المُلا محمد كاظم الخراسانى، من المراجع الدينية الكبرى فى مدينة النجف بالعراق.

واتبعت الثورة أسلوبى الانتفاضة الجماهيرية والعمل المسلح، فأرغمت الشاه على الخضوع لمطالبيها فشرع الدستور وأنشأ برلمان منتخب. إلا أنه عاد فتنكر له بدعم من روسيا القيصرية. فاضطر آية الله الخراسانى إلى إعلان الجهاد. وقرر التوجه بنفسه على رأس جيش من المجاهدين من مقره العراقى إلى إيران. لكنه توفى فى اليوم الذى أعلنه للتحرك، وانفلشت الثورة بوفاته.

كانت الجماهير الإيرانية تتأجج على بيانات وفتاوى الخراسانى فتهتز الأرض تحت أقدام الشاهات. وما يعنينا من دلالة هذا الحدث أن الخراسانى لم يكن المرجع الدينى الوحيد فى زمانه. فقد كان معه فى مدينة النجف آلة الله السيد محمد كاظم اليزدى، وكان من أنصار المستبدة. لكن فتاواه لم تجد لها أصداء إلا فى حوطة صغيرة من صغار المتعلمين فى الحواضر الشيعية. وفى إيران وقف العديد من الفقهاء إلى جانب الشاه ونشطوا ضد الثورة. لكن الجماهير لم تسمع لهم: ترى لماذا كانت بيانات آية الله الخراسانى من دون آيات الله الآخرين تحدث مثل تلك الزلازل الجماهيرية؟ إن التدين وحده لا يصلح لتفسير الحدث، لأن الدوافع التى يفترض عندئذ أنها حركت الجماهير وراء الخراسانى واردة بنفس الدرجة من الإمكان بخصوص آية الله اليزدى ونظائره داخل إيران.

إن نفس الإشكال يرد أيضا بشأن مقاومة الاحتلال البريطانى فى العراق عام ١٩١٥. وكانت النجف قد ثارت بوجه الاحتلال، بينما تعاون آية الله اليزدى مع البريطانيين، وكان من أشد أنصارهم فى العراق. وقد تصدر المقاومة العراقية للجيش البريطانى عدد من آيات الله فى المدينة نفسها وفى كربلاء والكاظمية. والتفت حولهم جماهير الفلاحين وأبناء العشائر الشيعية. ولم يلتف أحد حول اليزدى. ومقام اليزدى عند الشيعة كبير. ولما قدمت الدلائل فى السبعينيات على أنه كان من عملاء الإنجليز صُعقت الأوساط الشيعية وتعرضت حياتى للخطر فى بغداد وبيروت وكتبت الصحف الدينية تتهمنى بالعمالة للاستعمار بدلا من آية الله محمد كاظم اليزدى. مع أن مصادر تاريخ العراق الحديث

مشحونة بالكلام عن خدمته للاحتلال البريطانى وقول زعيمة المخابرات البريطانية فى العراق والعربيا المس بيل أن اليزدى نعمة أنعمها الله على بريطانيا! ولعل الشيعة العاديين أنفسهم ما كانوا مستعدين نفسيا للعن آية الله اليزدى، كما اعتادوا على لعن يزيد وابن زياد، لكنهم مشوا وراء الخراسانى فى ثورة المشروطة ووزاء آيات الله الآخرين فى مقاومة الاحتلال البريطانى وليس خلف اليزدى (انظر: حسن العلوى - «الشيعة والدولة العلوية فى العراق» - فصل كاظم اليزدى).

جوهر الموقف إذن سياسى، وإلا لكان بمقدور اليزدى أن يحدث بلبلة فى وسط الجماهير الإيرانية بفتاواه المؤيدة للمستبدة، وفى أوساط الجماهير العراقية فى تعاونه مع قوات الاحتلال، مادامت هذه الجماهير متدينة وتسلك فى حياتها تبعا للأوامر والنواهى الشرعية.

فى حركة تأميم النفط الإيرانى عام ١٩٥١ بإمامة آية الله أبو القاسم الكاشانى، تجربة أخرى تثير الدهشة. كان أبو القاسم ووالده السيد مصطفى من صدور المقاومة العراقية للاحتلال البريطانى. وقد توفى الوالد بعد جولات مشهودة فى ساحة المقاومة. وعاد هو إلى إيران. ومن نواميس المعشر الشيعى أن المجتهد لا يحمل لقب آية الله إلا فى سن متقدمة، على الأكثر بعد أن يتجاوز الستين. أما المردود الجماهيرى لفتاواه فيكون أوسع وأقوى بعد السبعين. وكان السيد أبو القاسم قد ناهز هذا العمر عندما بدأ يعلن معارضته للشاه الأخير محمد رضا بهلوى، الذى نفاه إلى لبنان - لكن الضغط الشيعى على الشاه اضطره إلى السماح بعودته من المنفى. وفى مطار طهران استقبله مئات الألوف من الإيرانيين، ولما امتطى سيارته لم تتركها الجماهير تسير على التراب فحملوها على رءوسهم. وأخذ الكاشانى يحضّر مع الدكتور محمد مصدق لزوبعة تأميم النفط. وحدثت الزوبعة على النحو المعروف.

وكانت فى كل مفصل حاسم من مفاصلها تتحرك وفق توجيهات وكلمات آية الله الذى قالت صحافة أعدائه الإنجليز يوم ذاك: «إن كلماته قانون نافذ المفعول». ولما أقال الشاه حكومة مصدق بتدبير بريطانى أعادها الكاشانى إلى السلطة فى اليوم الثانى بمظاهرة جماهيرية. ووقف الشاه والاستعمار البريطانى عاجزين عن مصدق مادام الإمام وراءه. ثم حدث التحول فى موقف الكاشانى، لسبب ما، فسحب تأييده لمصدق. ولم يمض وقت طويل على ذلك حتى استطاع الشاه إسقاطه واعتقاله ومحاكمته دون أى رد فعل جماهيرى.. وانزوى الإمام فى منزله بعيدا عن السياسة. ولما توفى لم يشيعه أحد من أولئك الذين حملوا سيارته على رءوسهم، ومات كأى فرد عادى من سواد الناس.

هل حملت الجماهير الإيرانية سيارة آية الله على رءوسها بدافع دينى؟ إذن لماذا لم تحمل جنازته والجنازة أحق من السيارة؟

سؤال يتعذر على الغرب وشراحه من العرب والمسلمين أن يجيبوا عنه. وهم سيكونون عاجزين عن إجابة الأسئلة التالية أيضا:

السيد كاظم شريعت مدارى أعلى مرتبة من الخمينى، فهو قد توصل إلى درجة «آية الله العظمى» التى لم يصلها الخمينى حتى وفاته. وكان هذا المرجع الكبير يميل إلى بقاء حكم الشاه. ولما حاول التدخل فى الأحداث إبان حكم الثورة لم يتابعه أحد، فقد كانت الجماهير الإيرانية تمشى مع الخمينى الأدنى مرتبة منه.

في الوقت نفسه: كانت هناك تنظيمات يسارية كفوءة وجريئة وعالية التنظيم خاضت نضال مسلح ضد الشاه عندما كان الخميني يعيش منفيا في النجف، لكن أيا منها لم يتوصل إلى أحداث المد الجماهيري الذي أحدثه الخميني وهو في منفاه.

أظن أننا الآن قد اقتربنا من حاجز السر الخفي :

جماهير الشيعة هذه في العراق وإيران، ولبنان أيضا، تحمل هوية إسلامية تحدد وعيها الحضاري، وهو وعي حضاري - إسلامي، بمعنى أنه وعي مضاد للغرب. وهي تضيف إلى هذا العداء للغرب، عداءها للسلطة المحلية بحكم أنها تنتمي إلى بيئة تتلبس حس المعارضة، التي نفسها بالولاء لآية الله ومقت السلطان. ولما وصلت إليها أفكار العصر الحديث عن الوطنية والديمقراطية تماهت في ذهنها مع ذلك الحس المغموس في تراث المقاتل، وهذه الجماهير مسكونة إلى ذلك بالإيمان بالدين مع حب أهل البيت كشخصيات إلهية، لكن أيضا كرموز لقيمها المشاعية واللقاحية: من حيث أنهم، كما تمثلتهم في ذهنها، كانوا خارجين من ترم التملك إلى ترم الفقر، ومن حد السلطة القاهرة إلى الوشائج الطبيعية مع الناس، تطمئن إليهم نفس الخائف وهو يهرب في حلمه الدائم من دموية السلطان إلى بساطة الإمام.

هي إذن ليست جماهير سهلة التركيب حتى تصدق عليها وصفة سريعة لجمهور أمي متدين يقوده رجل الدين إلى حتفه أو نجاته وهو معصوب العين في الحالتين.

إن إيمانها الديني يجعلها شديدة التعلق بالفقيه. ولو أنها قد لا تكون متدينة بشروط الأحامس، وتعارض قيمها الحضارية مع الغرب يتداخل في الوعي الوطني الحديث فيجعلها مستجيبة في ساحة العمل الوطني، بينما حس المعارضة ومقت السلطان يجعلها جاهزة لمنازلته.

ومن هنا: فهي تثور مع الفقيه الذي يدعوها لمحاربة الغرب أو الحاكم. ولا تتحرك مع الفقيه الذي يدعوها إلى التصالح مع الغرب أو الحاكم.

لكنها في نفس الوقت لا تملك الأساس النفسي المتورخ للنهوض مع أي كان خارج هذه العلاقة الحرجة، لذلك تفشل القيادات العلمانية في تعبئتها، كما يفشل المرجع الديني الرجعي في تكتيلها وراءه لخدمة مستعمر أو طاغية.

إن النموذج الأكمل لهذه الظاهرة هي إيران كما تبين لنا التجارب المشروحة أعلاه. أما العراق فقرأنا غراره السياسي في مقاومة الاحتلال البريطاني التي دامت من ١٩١٥ - ١٩٢١ وتوجت بثورة حزيران ١٩٢٠ التي أنهت الاحتلال، ولو أنها لم تحقق الاستقلال الكامل للعراق، ثم انسحاب فقهاء الشيعة العراقيين من العمل السياسي في ذلك الوقت. وثورة العشرين هي الثورة الشعبية الوحيدة في العراق الحديث، وما تلاها كانت انتفاضات موضعية أو مظاهرات طلبة قادتها الأحزاب العلمانية التي تشكلت بعد انسحاب الفقهاء. أما ثورة تموز التي أطاحت بالنظام الملكي، فهي انقلاب عسكري عوض عن غياب الثورة الشعبية بإنجاز بعض أهدافها بواسطة الجيش. وفيما يخص المد الشيعي الجاري في العراق، فقد جاء ردا على طائفية النظام السياسي. ولا مجال لتصنيفه في خط ثورة العشرين لأنه لم يطرح مطالب وطنية، وقياداته مرتبطة بالغرب أكثر من ارتباطها بخط الخميني،

وليس لهذا التحرك آية الله، والحبر الأعظم فى النجف وهو أبو القاسم الخوئى واصل حتى وفاته نهج الفقهاء بعد ثورة العشرين فى الابتعاد عن السياسة.

أما فى لبنان فلم يكن رجال الدين الشيعة قادة دينيين بقدر ما هم ذوو اختصاص فى الثقافة الشيعية. وقد خلا جبل عامل من مرجع دينى كبير بمرتبة آية الله. لكن الثورة الإيرانية دفعت بالجماهير الشيعية هناك على خط الخمينى. وجاء النهوض الكبير مع الاحتلال الإسرائيلى للبنان وتسلط الانعزاليين على بيروت بقوة الاحتلال. وقد نهضت حركة أمل أول الأمر بوصفها التنظيم السياسى الأوعب للشيعة. والتفت الجماهير حولها لما أقدمت على طرد الانعزاليين من بيروت الغربية وأعادتها إلى الوطنيين. وكان حزب الله قد تشكل فى ذلك الحين، لكن جمهور الشيعة بقى ملتفا حول أمل لأنها كانت الصيغة الأنسب لجماهير إسلامية غير مقيدة بفروض التدين المتمسك بها حزب الله.

ثم طفقت قيادة أمل تتورط فى سياسات ملتبسة تأوجت بالانزجاج فى حرب مع الفلسطينيين، بهدف تجريدهم من السلاح. وبسبب ذلك اهتزت مصداقية الحركة فأخذت تتقلص بينما يكبر حزب الله، إلى أن اختلت الموازين فى الوسط الشيعى لصالح هذا الحزب، الذى يمثل الخمينية فى مآلها الأخير، الجامع بين مشروع الحكم الدينى ومحاربة الغرب.. وكان ميل الجماهير الشيعية فى لبنان هو محاربة الغرب ورموزه اللبنانية التى اعتصرت الشيعة بوجه خاص، دون الالتزام بخطط غريبة على تراث الشيعة المعاصر. ولو أن حركة أمل واصلت نهجها الأول لبقى حزب الله صغيرا.

أحسب أنى قد وُفقت حتى الآن فى رسم الصورة الحقيقية لما يسمى صحوة إسلامية فى العالم الشيعى، الذى انطلق من المد السلفى الراهن.. وأواصل فيما يلى حديث العالم السنى وسلفياته.

جماهير المسلمين السنة تشارك الشيعة هويتهم الحضارية كمسلمين، وتختلف عنهم فى خصوصيات تراثها وأيديولوجيتها المتماهية فى خطين: خط ممارسة السلطة، لأن أهل السنة كانوا هم الحكام والشيعة والفرق الإسلامية الأخرى هم المعارضين. ويتبعه خط ثانى ناتج عنه وهو مفهومهم للطاعة، فالحاكم المسلم عندهم واجب الطاعة بصرف النظر عن سياسته. يعنى أن الطاعة تشمل العادل والفاسق معا. وقد تبلور هذا المفهوم فى عصور متأخرة، لأن ثلاثة من مؤسسى المذاهب السنية كانوا فى صف المعارضين وأفتوا بخلع خلفاء زمانهم وأيدوا الخروج عليهم. أحمد بن حنبل وحده أجاز الصلاة خلف الحاكم الفاسق. لكن اجتهاده فى هذه المسألة صار فيما بعد معمول به فى سائر المذاهب السنية. ويمكن توقيت هذه السيادة لمبدأ الطاعة بالعصر السلجوقى. ولو أن الوسط السنى لم يخلو من فقهاء عظام ناهضوا الاستبداد وأفتوا بخلع طاعة الملوك الطغاة فى عودة إلى سُنن الأوائل كانت تتكرر فى كل حقبة وفى أى بلد حتى اليوم. وإلى هؤلاء القلائل يرجع الفضل فى الحفاظ على البقايا اللقاحية فى العالم السنى.

الجماهير السنية خاضت حروب المقاومة المبكرة ضد الغزو الأوروبى تحت قيادة زعمائها السلفيين. ولما انكفأت السلفية بعد الهزيمة واندماج اقتصادها الآسيو - إقطاعى بالاقتصاد الكولونيالى الذى دخل مع الاستعمار، حافظت الجماهير على هويتها الحضارية فى مواجهة الغرب. ومع وصول الأفكار الوطنية الحديثة من أوروبا، لم تهتز هوية الجماهير وإنما تعمقت بروح الكفاح الوطنى، الذى تصدره الآن زعماء

من خارج الوسط الدينى اعتدنا على تسميتهم بورجوازيين وطنيين. وهم فى الحقيقة يتوزعون على فئتين: بورجوازية كولونيالية، وقيادات وطنية. وربما تجاورت الفئتان في حركة واحدة قبل أن تنفرزا بفعل السلطة، فيصفى الوطنى ويحكم الكولونيالي. وغالبا ما تأتي الفئة الوطنية من وسط قريب من وعى الجاهير ولم يتأثر كثيرا بالثقافة الغربية. ومثاله مصطفى كامل وسعد زغلول فى مصر، وصالح بن يوسف فى تونس، والشريف حسين فى العربيا.. وأود التنبيه إلى عدم تأييد سعد زغلول لطه حسين، الذى وقفت معه الحركة والأحزاب الموالية للغرب. وكانت الأطراف المتعارضة قد أساءت فهم نهج طه حسين، الذى أراده هو لتحديث الفكر العربى فى إطار هويته الحضارية، وأراده بعض مؤيديه تبعية للغرب. وتكوين طه حسين ينأى به عن التبعية لأنه متأصل فى التراث. وقد تأكد ذلك بانتمائه لاحقا لحزب الوفد دون التخلى عن مشروعه الحداثى.

معروف اليوم أن القيادات الوطنية تبرجزت كلها واندمجت فى الاقتصاد الإمبريالى، وفى أكثر من موقع تمكنت من تنحية، بل وتصفية بقايا الوطنيين الخلص لتنشئ كيانات عربية تامة التبعية للغرب، لكن الجماهير لم تبدل ولاءها، وأخفقت خطط استتباعها التى نفذتها أكثر من جهة وبأكثر من وسيلة. واستمر عندنا بمقدور أية قيادة تريد أن تحرك الجماهير لمواجهة عدوان إمبريالى أو إنجاز تحرر وطنى، أن تجد وسط ملائم يمكنها من الأداء. وقد دعمت الجماهير قيادات علمانية قادتها فى هذا الدرب حيثما اقتنعت بعدم ارتباط القيادة بالاستعمار الغربى. وبالطبع فقد تكون قناعتها خاطئة إلا أنها لا تتحمل مسئولية وطنية عن الخطأ، لأن الجماهير قد تقع ضحية تضليل سياسى، من قبيل ما يحدث فى موجات الصراع العابرة بين بعض الأنظمة والغرب. ونجاح التضليل لا يرجع إلى جهل الجماهير، كما يفهمه بعض الكتاب، بل هو دليل آخر على وطنيتها. ولنتذكر أن أخطاء كهذه يرتكبها المثقفون والقادة السياسيون فتوقعهم فى كوارث، بينما الخطأ الجماهيرى لا يؤدى فى أسوأ الحالات إلى أكثر من إحباط مؤقت.

وفى حالة صراع عابر كهذا نقطة جديرة بالاعتبار. فالهزة التى يحدثها تحرك قائد عربى تزيد فى المعتاد على ما يحدثه تحرك قائد مسلم غير عربى. وهنا يبرز العنصر القومى فى ساحة النزال مع الغرب، وهو جديد فى هذه الساحة، لأن المسلمين فى العصور الإسلامية كانوا يقارعون دار الحرب ـ الكفر بوصفهم مسلمين فقط. وكان الحدث يقع فى آسيا الوسطى يترك نفس مردوده فى العراق أو بلد عربى آخر. والتمايز القومى برز كشعور عادى فى السابق، إلا أن تطوره كهوية هو من نتاج العصر الحديث، وتختلط هذه الهوية مع الإسلام دون أن تخترقه كتراث. والحضارة الإسلامية مش عربية إلا فى اللغة، فهى إنجاز تساهمى لشعوب عديدة بينها العرب. لكن التراث الإسلامى هو نفسه التراث العربى الذى يزيد عليه بالتراث الجاهلى. وهذه الزيادة مندمجة بدورها فى تراث الإسلام الذى استدمج التقاليد الجاهلية عن طريق عنصره المعارض، فضلا عن امتداداتها فى منظومته الأخلاقية والفقهية.

وتتكامل الهوية القومية مع الإسلامية فى معاداة الغرب لأن الهوية القومية مش هى الفكر القومى، إذ أنها تكوين تثريخى نضج فى وعى الشعوب بفعل الرأسمالية. أما الفكر القومى فهو تكوين كولونيالى يتأسس فى الارتباط مع المتروبول الغربى ـ الرأسمالية الأم. وقد مالأ القوميون الشرقيون الاستعمار الغربى: حزب الكومنتانغ فى الصين، قوميو الهند الصينية، القومية الفارسية

بريادة الشاه، الطورانية الحاكمة فى تركيا، الطاشناق الأرمن، قوميو النهضة العربية بقيادة الشريف حسين، عدا الشريف نفسه، الحُصرية والعفلقية، والقوميين الأكراد بتنظيماتهم القائمة فى كردستان والعراق وإيران. وليس للفكر القومى والسياسة القومية مفعول إلا بالتعارض مع قوميات شرقية مجاورة، حيث يتركز العداء فى الوسط القومى العربى ضد الفرس والأكراد واليهود - كيهود لا كإسرائيليين - أكثر مما يتوجه ضد الغربيين، بينما تقف الجماهير العربية ضد الحكومات القومية القائمة، وضديتها تأتى من رفضها للفكر القومى والسياسة القومية المستندة إليه، وليس من رفض للهوية القومية يقترن، كما يصادر الخمينيون، بالعودة إلى الأيديولوجيا الإسلامية. وتكشف الجماهير عن قدرة ملحوظة على فرز التبنيات السياسية لأن هويتها القومية تنفعل فقط فى قضايا التحرر القومى المطروحة فى ساحة الصراع مع الاستعمار، والناشئة أساسا عن التحدى الإمبريالى الغربى. مما يعطى دليل آخر على عدم تغلغل الفكر القومى فيها.

وماذا عن الموجة السلفية فى العالم السنى؟

كان الحزب السلفى الوحيد فى العالم العربى حتى السبعينيات هو الإخوان المسلمين، التى تشكلت فى مصر وتفرعت عنها فروع فى سوريا والأردن والعراق. وفى مصر نجح الإخوان فى تطوير تنظيم جماهيرى وضعهم فى مقدمة القوى السياسية الفاعلة. أما فى البلدان الثلاثة الأخرى فلم يحالفهم التوفيق، سوى أن التنظيم السورى نشط فى موجات نشاط مسلح فى السبعينيات. ومع أن نشاطه اتسع وطالت مدته فإنه لم يفلح فى التحول إلى حزب جماهيرى. ثم بدأ الفرع المصرى يتفكك مع يأس الجماهير منه لتظهر على هامشه تنظيمات سلفية صغيرة لم تتمتع بشعبية واسعة. لكن مصر شهدت مد سلفى يسبق الثورة الإيرانية استمر ناشطا رغم أنه لم يتبلور وعانى من عدم الانسجام الذى منعه من التوحد تحت قيادة كليانية توجه فعالياته وتنظمها.

عندما كان الخمينى يطرق أبواب طهران، كانت الجماهير فى العالم العربى قد وصلت إلى حالة اليأس من قياداتها اليسارية والعلمانية. ذلك اليأس الذى دفع مغنى يسارى محترف كالشيخ إمام أن يرفع عقيرته منشدا من أعماق مصر المكبوتة: «آه لو كان الخمينى عمنا!».

كان هناك تعويل على الثورة الإيرانية فى العالم العربى متأثر بطابعها التحررى قبل أن تنكسف بالوجه الدينى الذى أخذت الثورة تتلبس به بعد عامها الأول. أما تأثيرها على المد السلفى فى العالم السنى فبقى محدودا بسبب الحاجز الطائفى. لكن المد أخذ يرتفع مع الجو العام الذى أحدثته الثورة فى عموم العالم الإسلامى. وبلغ ذروته فى الجزائر مع بروز الجبهة الإسلامية التى أطرت حالة غليان جماهيرى معادى للنظام واقتصاده التابع وأيديولوجيته الفرانكوفونية. وكان يمكن لهذه الحالة أن تفرز قيادة أخرى. وليس لدى معلومات كافية عن الكيفية التى ظهرت فيها الجبهة الإسلامية بدل أن يأخذ الغليان الجماهيرى مداه التحررى تحت قيادة وطنية. والإسلام فى المغرب العربى هو مناط هوية حضارية شديدة الحساسية تثبتت فى أتون النضال ضد التسلط الفرنسى ولم يُطرح فى أى وقت كمرجع وحيد فى الدولة. وليست لدىّ القناعة بأن الملايين التى صوتت للجبهة الإسلامية فى الانتخابات الأخيرة كانت تريد التوسع فى بناء المساجد وإقامة الصلوات وتدمير مظاهر الحضارة

الحديثة، لأن مثل هذه المطالب لا تنطرح على نطاق جماهيرى وإنما فئوى، والفعالية الأرأس فيها تكن للغوغاء الدينية لا للجماهير.

لا ينبغى أن نهمل على أى حال أن ردود الفعل قد تدفع إلى سلوك النقائض. وهذا طبيعى فى الإنسان. فلا غرابة أن رأينا المد السلفى يجد له مواقع داخل الجماهير فيوسع من رقعة التدين، بل ويدفع بأعداد غير مألوفة فى الوضع الاعتيادى للمطالبة بتطبيق أحكام الشريعة. لكن النقيض لا يستغرق رد الفعل بأجمعه، كما أنه لا يدوم، لأن رد الفعل موقوت بالهُنيهات النفسية السريعة، التى لا تصلح للتأبد مثل هنيهة كيركجارد. ولاشك أن الجماهير التى تنفسنت على امتداد هذا القرن بمطالب الحياة الحديثة لا تتحمل الرعوية السعودية. فهى جماهير علمانية فى تشكلها الحياتى والسياسى معا. وليس أدل على ذلك من اصطفافها مع حكم لا دينى كان قد خاض حرب ثمان سنوات ضد ثورة إسلامية تطبق حكم الشريعة، كما حدث في إبان أزمة الخليج.

إن الجوهرى فى جميع هذه المعادلات العسيرة هو الكفاح ضد الغرب بسياسته الاستعمارية واقتصاده الرأسمالى ـ النهبى والعتاة المحليين من أتباعه. وما يحدث الآن على يد السلفيين هو محاولة لتوظيف غليان وطنى يطرح مطالب تبدو من جنس مطالب الجماهير فى المظهر إلا أنها مقحمة عليها لأنها من جوهر آخر غير ذلك الذى يتقوم فيه الوعى الجماهيرى فى المعتاد. وبين الطرفين بون شاسع: القيادات السلفية ترجع إلى اقتصاد كولونيالى تتحرك داخله، ولها بدورها نصيب فى خيراته. وهى فى جملتها الغالبة على صلة بالسعودية، ويصعب العثور بينها على غرار إسلامى للحياة الراقية كالذى نعرفه فى أبو ذر الغفارى أو حمدان بن الأشعث. فشخصية القائد السلفى هى شخصية رجل الدين كما تحدث عنها أبو العلاء المعرى فى لذائذيتها وحسيتها المفرطة وافتقارها إلى القيم الروحية التى يُنفسنها فى الفرد سموه الفكرى وأشواقه الإنسانية.

فى المقابل: ملايين من الناس يعركها الجوع والقمع والتسلط الأجنبى. غير قابلة للدمج فى الاقتصاد الإمبريالى، لأنها تعيش على هامشه وفى أطرافه كمادة خام يتوقف عليها ازدهاره، ومحال عليها من ثم أن تتمتع بمزاياه بقدر ما هو محال، وبالنتيجة اللازمة اقتلاعها من ثقافتها واستتباعها لقيم الغرب.

إن المنجزات التى حققتها الجبهة الإسلامية فى الجزائر فى الانتخابات تؤشر مفارقة مهمة، ذلك أن إغلاق الخمارات والنوادى وفرض الحجاب ومطاردة المفطرين فى رمضان، هل ما تحلم به فئة من العاكفين فى المساجد أو المتآخلين فى المدارس الدينية ولا تستوفى تطلعات جمهور أوسع. ومن جهتها، لا تجد قيادة سلفية أكثر معها. والمفارقة تتم عن مأزق سوسيولوجى إذ يتعين على المراقب الافتراض أن ملايين الناس قد تخلت عن مجمل وضعها الطبيعى كجماهير وألغت مطالبها الحيوية التى تدفعها للانخراط فى النضال السياسى، لأجل أن تسهل على قادتها اتخاذ بضعة إجراءات تستجيب لمشاعر المتدينين تساعدهم على أداء العبادة دون مكدرات علمانية.

من جهة أخرى، لا نجد فى تاريخ السلفية السنية المعاصرة قصة نضال وطنى كالذى خاضته الجماهير فى معظم البلدان العربية بقيادة العلمانيين. ولا يجوز إدخال هذا التاريخ فى تاريخ السلفية الأولى التى قادت التصدى للغزو الإمبريالى فى البدء، بالنظر للفارق النوعى بينهما كما بيناه. ويبدو الوضع

فى أيامنا هذه أكثر نحوسا لعامة السلفيين. فالمنظمات والشخصيات السنية عارضت ثورة الخمينى وحاربتها على أكثر من جبهة. ثم تعاطفت معها لما ضربت اليسار والقوى الوطنية العلمانية وكشفت أكثر عن جوانب مشروعها الدينى. وليس بين القوى الدينية القائمة من يتمتع بزخم عداء حقيقى للإمبريالية عدا سلفية إيران بقيادة الخمينى وورثته الذين يقعون الآن خارج السلطة. ولا يخامرنى شك فى أن جملة هذه القوى ملظومة بخيط سعودى بما فيها الحركات الشيعية العراقية، التى أقامت لها مندوبية فى المملكية العربية السعودية إلى جانب مندوبيات الإخوان المسلمين وغيرهم مستفيدة من ظروف حرب الخليج. وأود على أى حال أن لا ننسى الاستثناء المهم فى لبنان حيث يقود حزب الله، وربما مرشده فضل الله بالذات، نضال يومى ضد إسرائيل والغرب فى ظروف حصار عديد الأطراف.

بقى علينا أن نختبر الخمينية ذاتها :

إن السيد روح الله الموسوى الخمينى قد قام بعمل تاريخى لا يقدر عليه إلا القادة العظام. ومن الظلم مقارنته بأى قائد ظهر فى ربوعنا طيلة نصف القرن الأخير، بمن فيهم جمال عبدالناصر الذى أنجز انقلاب عسكرى سهل ضد حكومة متهاوية. وكان الخمينى مدفوعا فى عمله ببغض الملوك ومقت الاستبداد ومعاداة الاستعمار الغربى بقيادة الولايات المتحدة. فهو من هذه الجهة قائد وطنى مرموق يندرج فى سجل القادة الأجلاء للعصر الحديث، أمثال عبدالقادر الجزائرى وعبدالكريم الخطابى وعمر المختار وسعد زغلول.

ورجل دين، انفرد الخمينى بمسلك روحانى يبعده عن لذائذية رجال الدين وحبهم للأبهة والبذخ. وكان قد درس التصوف وتعمق فيه، وهو ودراسة غير لازمة للفقهاء، فلم يتزوج أكثر من مرة واحدة، وعاش حياة بسيطة فى منزل بسيط يفترش فيه الأرضية ومنضدة كتابته دكة خشبية عديمة القوائم، وكان مقره الرسمى بعد نجاح ثورته فى حسينية غير مزخرفة يواجه الجمهور من شرفة فيها تخلو من أى أثر يدل على أنها مقر لحاكم أو قائد. وكان شديد الميل إلى الفقراء. ولما تلا آية المستضعفين واتخذها شعارا لثورته، فقد كان يعيها جيدا ويحملها حمل المصر عليها.

لكن الخمينى رجل دين. وتترتب على هذه الصفة ثلاث مراتب عملية:

١ ـ مرتبة التكفير. ٢ ـ مرتبة الفقه. ٣ ـ مرتبة الحقيقة المطلقة. فى الأولى كان على الخمينى أن يتعامل مع القوى العلمانية بوصفها نتوءات مارقة، وأن ينظر إلى الوطنية من زاوية العمامة. وكان فى البدء قد سمح بفضح رجال دين غير وطنيين جرى التنديد بهم أحيانا على لسانه وسماهم وعاظ السلاطين. ومنهم المرجع الشيعى الكبير فى العراق محسن الحكيم. ثم أغلق الباب دونهم ومنع من فضحهم. وهو نفسه كان قد عانى أثناء إقامته فى النجف من مضايقات الحكيم المعروف بوشائجه المتينة مع الشاه. وقد حرّم الخمينى أى اتصال مع القوى اليسارية التى وقفت مع ثورته ما لم تعلن التزامها بالإسلام، أى بالحكم الدينى. وشمل المنع وطنيى إيران والعالم العربى. وفى الوقت نفسه انفتحت إيران على جميع رجال الدين الشيعة والسنة وجميع الحركات السنية، بصرف النظر عن اتجاهها السياسى وعلاقاتها المشبوهة. وعندما كانت تتعرض للهجوم من هذه الجهات، ومعظمها ملزوز

بمصالح إمبريالية، كان الرد يأتى عتابا أخويا لتصرف ناتج عن سوء الفهم.

فى المرتبة الثانية للخمينى، كان عليه أن يتصرف فى حدود الأحكام المقررة فى الفقه بخصوص القضايا الاقتصادية والمالية. ويأتى هنا الاختيار العملى لآية المستضعفين. إن غاية ما يسمح به الفقه للفقراء هو حصتهم فى الزكاة. وتبلغ هذه الحصة حوالى ٥٦٪ من مجموع نسبتها العامة وهى ٢,٥٪ من أموال الأغنياء. وهى الضريبة الوحيدة التى تجب على الأغنياء فى الشريعة الإسلامية. وإذا طبقت يجب إعفاء الأغنياء من ضريبة الدخل التى نسبتها أعلى، مما يؤدى إلى حرمان خزانة الدولة من مورد أساسى، مع عدم حصول الفقراء على الضمان اللازم ضد الحاجة والمرض، نظرا لضآلة حصتهم من حصيلة الزكاة الضئيلة بدورها. والخمينى معتقد أن الزكاة تكفى الفقراء لأن الشيعة يروون عن جعفر الصادق أن الله حَسَب الأموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لزادهم (بحار الأنوار للمجلسى ١١/١٧٣ ط حجر إيران ١٣٠٢هـ). وحيث إن الواقع بدا له مغايرا للاعتقاد، لم يجد بد من السكوت.

لقد سبق لقرامطة العراق أن حملوا آية المستضعفين واتخذوها شعار لهم، من غير أن يقعوا فى مزنق الخمينى، وهذا لأنهم لم يقفوا عند مبادئ الفقه فى تنظيم اقتصادهم وإنما رجعوا إلى المثل المشاعية السائدة فى البيئة والتراث لإقامة نسق اقتصادى منحاز فعلا للفقراء. وكانت أمام الخمينى أمثولة أبو ذر، الذى كان شديد الإعجاب به بحيث أنه رثى آية الله الطالقانى بعد اغتياله بقوله: «لقد فقد الإسلام أبا ذر آخر».. لكن الشيخ عبد الحسين الأمينى تمكن من إعادة أبو ذر إلى حظيرة الشرع حينما أوّل دعوته لتحريم الكنز بأنها كانت من أجل تكثير أموال أغنياء المسلمين، وذلك عن طريق استثمارها فى التجارة وعدم إبقائها محفوظة فى المكانز. ومثل أبو ذر لا يخالف الشريعة التى أباحت التملك.. أورد الأمينى تأويله في «الغدير» ـ ٣٧٩/٨. وهو موسوعة شيعية فى التاريخ والأدب موّل تجار الشيعة طبعها ونشرها على نطاق كبير وجنى منها المؤلف أموال طائلة. و لابد لفقيه شيعى يحب أبو ذر من أن يرتاح لهذا التأويل الذى يبرئه من مخالفة الشرع.

مرتبة الحقيقة المطلقة التى يتبونها مؤمن بعقيدة تخلق فيه نزوع فاشى، ما دام قد تأكد لديه بإيمانه أنه وحده المحق وسائر الخلق مبطلون. وفى حالة رجل الدين يتقرر النزوع الفاشى على أرضية صلدة من الفكر الدينى: كان الصحابى سَمُرة بن جُندُب (فتح السين وضم الميم. وضم الجيم والدال) قد تولى البصرة لزياد بن أبيبة وبلغ عدد ضحاياه من الشيعة والخوارج ثمانية آلاف. فجاءه جماعة وقالوا له: ما تقول لربك غدا، تؤتى بالرجل فيقال لك هو من الخوارج فتأمر بقتله، ثم تؤتى بآخر فيقال لك ليس الذى قتلته بخارجى، ذاك فتى وجدناه ماضيا فى حاجة فشُبِّه علينا، وإنما الخارجى هذا، فتأمر بقتل الثانى؟ فقال: وأى بأس فى ذلك؟ إن كان من أهل الجنة مضى إلى الجنة، وإن كان من أهل النار مضى إلى النار؟ شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ٣٦٣/١.

إن الإعدامات الجماعية التى قامت بها الثورة الإيرانية ضد أشخاص النظام السابق والمعارضين الجدد، قد جرت تحت هذا التأويل. وقد صرح به حجة الإسلام محمد تقى مدرّسى لوفد يسارى عربى التقى به قبل أن تصدر الفتوى بتحريم الكلام مع اليساريين. ومن اللافت للنظر أن القدوة الشرعية هنا جلاد أموى، ذلك أن رجال الدين الإيرانيين لم يجدوا فى تاريخ أئمتهم ما يسد هذه الحاجة. إن

إمامهم الأكبر على بن أبى طالب حكم قرابة خمس سنوات كانت كلها حروب وفتن. وقد خاض الحروب على طريقته كعسكرى محترف، إلا أنه لم يقتل أحد خارج ساحة الحرب. وامتنع حتى عن حجز أو سجن خصومه السياسيين عملا بمبدأ من تشريعه هو يقضى بعدم جواز حبس المتهم إلا بعد ارتكاب جريمته. والجريمة التى كان يعاقب عليها على هى رفع السلاح. وهذه لم يعاقب عليها بالإعدام وإنما كانت تعالج بإرسال مفارز مسلحة لمقابلة المتمردين عليه، وتنتهى إما بقتلهم فى المعركة أو هربهم أو أسرهم. وكان فى الغالب لا يقتل الأسير وإنما يستصلحه كما سيفعل ماوتسى بعده بأربعة عشر قرنا.

إن صفة رجل الدين فى الخمينى تفسر المآل الذى انتهت إليه الثورة الإيرانية، والذى جعل الكثير من الإيرانيين يتمنون لو بقى لهم حكم الشاه بدلا من هذه الثورة.

ليس بوسع الإسلام الحى أن يفعل أكثر من هذا إذا تسلم زمام التغيير فى أى مكان، مع افتراض حسن النية أو شرف المقصد. وبعكسه فإن الغرار السعودى آخذ مداه الطبيعى فى ظروف يتمتع فيها الغرب بإمكانات غير محدودة لتخديم القوى الناشطة فى ساحتنا. ويمهد طريق الغرب إلى هذه الساحة حقيقتان: الأولى هى الدين. والدين بطبيعته قابل لدعم التسلط حيث يُظهر تاريخ الأديان أن رجال الدين كانوا دائما أقرب إلى السلطة منهم إلى الناس. والدين الإسلامى لا يختلف عن أى دين آخر، سماوى أم أرضى، فى خصاله الجوهرية التى يتشكل منها كدين.

الحقيقة الأخرى هى ما ذكرناه قبلا من عدم التناقض بين الإسلام والغرب فى مجال الاقتصاد بالنظر لقيامهما على أصل واحد هو التجارة والملكية الفردية. وقد حظى «الاقتصاد الإسلامى» بدراسات عديدة من جانب أنصاره وخصومه تدور فى جملتها على هذا الأصل الذى يتشارك فيه أخيرا مع اقتصاد القطاع الفردى والملكية الخاصة. والافتراق بين طرفين إنما يكون بافتراقهما فى الاقتصاد. إن النظام الإسلامى فى إيران بدورانه فى دفتى «كتاب المكاسب» من منظومة الفقه لم يجد مفرا من الاندماج فى الاقتصاد الرأسمالى الغربى.. ومع أنه تم على يد قيادة ذرائعية، فإن «خط الإمام» ليس لديه البديل الاقتصادى الجاهز لإدامة الانشقاق عن الغرب.

وهكذا فالإسلام الذى استفرغ قواه كلها فى صنع هذا النظام العاجز فى إيران، والمتسم مع عجزه بسمة إرهاب الدولة المستمد من الطبيعة الذاتية لقادته كرجال دين، يؤكد فى عين الوقت عدم قدرته على مواجهة الغرب، فضلا عن إقامة وضع تام الانفصال عن النظام الغربى المهيمن، وبالتالى تعذر أن يتصدر القيادة حاضرا أو مستقبلا فى معامع النضال الحاسمة لقطع اليد الغربية عن عالمنا وإقامة الوضع السوى والحياة الحرة المنشودة لشعوبنا.

ثمت مدخل واحد أمام الدين الإسلامى للإسهام فى هذه المسيرة هو لاهوت التحرير: أن يفرز الوسط الدينى رجال دين أحرار من طراز الخالصي والخراسانى والقسام، يستوعبون ضرورات التعاون مع القوى الوطنية لإنجاز هدف مرحلى أو مستقبلى دون إقحام الشريعة فى المعمعة. ومعروف أن ظاهرة لاهوت التحرير قد عمت أمريكا اللاتينية وأسهمت فى انتصار ثورة نيكاراجوا وتقدم ثورة السلفادور، ثم كبحت بتدخلات الفاتيكان الذي يقوده بابا موالى للولايات المتحدة. وهو فى المسيحية أيسر منالا منها فى الإسلام، وهذا لخلو الأولى من شريعة يلتزم فقهاؤها بأحكامها ويعتبرونها صالحة دون تحوير لكل زمان ومكان. ولو أنه لم يمنع من تنشُّء اتجاه مماثل فى الإسلام المعاصر.

وللمفكر والشاعر الهندى محمد إقبال نظرية تصلح لأدلجة لاهوت التحرير الإسلامى استمعت إليها مفصلة فى محاضرة ألقاها نجله جاويد فى دمشق/ حزيران - يونية ١٩٨٦، خلاصها أن فى الإسلام ركنين: ثابت ومتغير. الثابت هو العادات، والمتغير هو المعاملات. ومؤدى النظرية أن الثابت فى الإسلام هو الدين الذى يلتزم المؤمن بفرائضه. أما المتغير فهو الحياة الاجتماعية المنظمة بشريعة الإسلام. والشريعة لا تكون ثابتة لأن الحياة تتغير وتستدعى قوانين جديدة لتنظيمه. لذلك قال إقبال بخلود الإسلام ولم يقل بخلود الشريعة. وما يراه إقبال متقرر فى مجرى التاريخ الفعلى، فالأديان باقية بينما الشرائع والقوانين تتغير من حولها.

ولعل الأسباب التى تفرض بقاء الدين هى نفسها التى تفرض تبديل الشرائع، وهى الحياة بمفارقاتها المعقدة التى تخلق لدى الإنسان العادى حاجة مزدوجة إلى حفظ علاقته مع السماء، وفى الوقت نفسه تغيير القوانين التى تنظم علاقته الأرضية. ويتمثلن فى شخصية إقبال من جهته مسلك «لاهوت تحرير» يستند إلى نظريته: فهو مسلم، مؤمن، صادق الإيمان، وهو مناضل ضد الاستعمار الأجنبى والاستغلال المحلى ومن أجل حكومة إسلامية عادلة تتبنى القوانين العصرية وتقبل من أحكام الفقه ما يتلاءم مع حاجات العصر. وله قصيدة عنوانها «لينين أمام الله» حاول فيها دمج رسالة لينين فى أشواقه الإسلامية المشوبة بمزاجه الصوفى (ديوان جناح جبريل - تر. عبدالمعين الملوحى. دمشق ١٩٨٧).

مهما يكن فإن بلوغ هذا الشأو فى وسط دينى يتطلب عقلية متعددة مصادر الثقافة قلما يتحلى بها رجال الدين. ويصعب التنبؤ إن كانت طريقة إقبال ستجد لها صدى لدى المؤمنين أو تتكرر غرارات الخالصى والخراسانى والقسام، قد تكون نضجت فى ظروف لم تعد قائمة اليوم.

* * *

يرجع الوضع الميئوس منه للعالم العربى إلى اقتصاده الطرفى - الكولونيالى الملحق بالاقتصاد الرأسمالى العالمى. أى إلى الفشل فى إيجاد الاقتصاد النقيض للاقتصاد المهيمن بما يسمح بالقطع مع المتروبول الإمبريالى الغربى باعتباره مصدر خرابنا الأوحد. إن هذه الحقيقة التى تحظى اليوم بتفهم متزايد من المناضلين المستقلين بفضل الأعمال المتكاملة لكل من مهدى عامل وسمير أمين ومريديهما الجدد من المفكرين السياسيين والاقتصاديين تتشوش بالانهيار الحاصل فى العالم الشيوعى، وعدم تقدم التنظيمات الشيوعية العربية بإجابات شافية تشكل ردها على الانهيار يتعدى الحديث الأحادى عن أزمة الديمقراطية فى التجربة الاشتراكية الحديثة، مع التمسك غير المفسر لدى البعض بما يسمى النظام العالمى الجديد. أى: النظام الرأسمالى المهيمن بقيادته الأمريكية الصاعدة.

هل للإسلام أن يحدثنا بشىء عن هذه الحقيقة يزيدها جلاء فى الفعل الملموس؟

إن السلفية المسلحة تشاطر مداينها الرأسمالى الغربى فرحته بانهيار العالم الشيوعى. وتختلف معه فى اقتناص النتائج: الغربى يقول إنها دليل على صواب الفكر الرأسمالى وأبدية الاقتصاد الفردى. والسلفى المسلم يرى أن الشريعة يجب أن تملأ فراغ الشيوعية الوافدة بعد أن ثبت فشلها. لكن لما كانت الشريعة لا تملك اقتصاد بديل فإن مآلها الوحيد هو مواصلة الاندماج فى الاقتصاد الرأسمالى الغربى. ومن هنا قلت إن للسلفية «مداين» غربى، لأنهما مع اختلافهما فى الأيديولوجيا يرجعان

إلى «دين» اقتصادي واحد.

كان سمير أمين قد تحدث فى كتابه الأخير «ما بعد الرّأسمالية» عن نجاح الصين فى فك الارتباط مع النظام الرأسمالي والتطور فى خط مستقل على أسس مستمدة من الاقتصاد الماركسى. ويتعين على أن أضيف أن الصين هى البلد الوحيد فى العالم الشيوعى، الذى لم يتعرض لانهيار اقتصادى، وأنه نجح فى تأمين الحاجات الأساسية لمليار نسمة دون أن يضطر إلي استيراد أية مادة استهلاكية حتى نهاية عام ١٩٧٩ حين بدأ الانفتاح الحالى، وأن ما يسمى بالأمن الغذائى المفقود فى بلدان عربية لا يزيد نفوس بعضها عن عدد المتسوقين صباحا فى شارع «وانغ فوجينغ» ببكين. هذا الأمن الغذائى مضمون للقارة الصينية كلها بما تنتجه هى لنفسها ضمن سياسة قطع الارتباط بالاقتصاد الرأسمالى.

ورغم التنازلات التى قدمت بعد الانفتاح للرأسمالية، فقد حافظت الصين على وتيرة نموها لأنها ما تزال بعيدة عن الاندماج الفعلى فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى. وقد ساعدها سحق حركة التمرد فى ساحة الأمن السماوى على التماسك أكثر لأن الحركة لو نجحت لكانت تسرع فى تفكيك الاقتصاد الصينى لصالح الاقتصاد الغربى كما حدث فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى، وربما كانت الصين ستعود إلى عهد المجاعات التى عاشتها قبل الثورة الشيوعية. وفى هذه التجربة مثال مفيد سنوجزه قبل العودة إلى استجواب الإسلام.

إن السر فى تفرد الصين هو ابتعادها عن النموذج السوفيتى فى بناء الاشتراكية ونجاح ماو تسى تونغ فى تطوير اشتراكية صينية تبدأ من واقع الصين وخصوصيات بيئتها وتراثها. وحقيقة الحال أننا لا نملك تصنيف قادة الثورة الشيوعية فى الصين كـ«مجرد شيوعيين» بالوصف السائد الذى يصلح لكل من دعا إلى حكم الطبقة العاملة وأعلن اعتناقه للماركسية اللينينية. فهنا نقف على نقطة اتصال ينشد به الشيوعى الصينى إلى حكمة الصين التى طورت مفهومات متنوعة فى السياسة والأخلاق والاقتصاد، تتوغل فى التكوين المعرفى والنفسى للمثقف الصينى الذى يتماس مع تراث حى لم ينقطع إلا بحقبة انحلال قصيرة أعقبت وصول الاستعمار الغربى إلى القارة الصينية. وقد تصرف قادة الثورة الصينية كحكماء صينيين بقدر ما كانت الماركسية تتعمق فى وعيهم كعنصر علمنة تأخذ به الحكمة الصينية مداها العصرى: فلا تنغلق الحكمة فى مناخها الإقطاعى ولا تتمكن الماركسية فى أحادية فكر أوروبى مقطوع الصلة بالقارات لأنه مكتفى ذاتيا، وتبعا لذلك: متعالى الذات غير قادر على رؤية العالم من وراء مصادراته الانفرادية الخاصة به.

هنا يسعنى التأكيد على أن ارتهان هذه السيرورة الكبرى باسم ماوتسى تونغ هو أبعد من ارتهان اعتيادى لحركة ثورية بموهبة قائد فذ. فالإنجاز فى جوهره وبالمستوى الذى ناهزه مدين لشخصية هذا القائد بخصوصياتها المحلية التى لم تتعرض لمؤثرات خارجية مخربة. وأقول خصوصيات محلية لأن ماو بدا أقدر على فهم الصين من رفاقه الذين تثقفوا فى الخارج - ليو شاوشى وشوان لاى وخليفتهم دنغ شياو بنغ. وإنى لأجازف بالقول إن التحصيل الخارجى، فى جغرافيا نائية، قد يهيئ للحصول على معرفة متقدمة. وربما أسفر عن عالم أو فيلسوف يفكر بعقل ثاقب ضمن التخوم المحيطة بمصدر المعرفة. إلا أن مثل هذا التحصيل قد يسبب خلل فى المعيرة يمنع من الرؤية المباشرة، الحية، للمعيوش

الفعلى فى بلده ـ المحجوب عن مصدر تعليمه بمسافة مكانية وزمانية تكفى لإحداث التشويش فى قياساته. وإنى لأذهب إلى حد القول، بعد تبرئة المنهج العلمى/ المشترك للفكر البشرى. إن معظم الذين درسوا مجتمعاتهم الشرقية بمعرفة غربية لم يتوصلوا إلى الحقائق الحاكمة فى تلك المجتمعات.

لعل ذلك ما يجعلنى مقتنع بأن محمد على الكبير كان يعرف مصر أكثر مما يعرفها رفاعة الطهطاوى، وأن الصين لو تولاها ليو شاوشى وشوان لاى منفردين لكان حالها الآن مثل حال فيتنام التى يعجز قادتها المثقفون فى فرنسا والاتحاد السوفيتى عن إشباع سكانها الذين يزيدون قليلا على سكان مدينة شانغهاى، وبعد أن مضى على تحرير بلدهم الصغير أكثر من عشرين سنة. وقد علمت من متابعتى لتجربة الصين على صعيدها نفسه أن السيد دنغ شياو بنغ لم يكن له رأى مسموع فى حياة ماو تسى تونغ. وكان هذا فى الواقع من حسن حظ المليار نسمة. ولست متأكد اليوم إن كان مجىء دنغ بعد ماو ضرورى للانتقال إلى الطور الجديد فى حياة البلاد. إلاأنى أعرف أن القدر المعلوم من إنجازات دنغ إنما ينهض على البناء الذى بناه «الحكيم ماو». وإن هذا البناء المتين الشامل هو ما يمنع سياسة الانفتاح من الوصول بالصين إلى ما وصلته شقيقاتها الشيوعيات.

خلاصة القضية فيما يخص الصين أن نهوضها الكبير ما كان يتم لولا الماركسية. والماركسية ما كانت لتفعل فعلها فى تلك القارة لو لم تتوطن بحكمتها وموروثها المشاعى وقيمها الحضارية المستوعاة فى أذهان أهلها. وينبغى البحث عن سبب خارجى للاختلالات التى مرت بها وتمر هذه البلاد، سواء فى الثورة الثقافية أم القفزة الكبرى فى الصناعة أم سياسة الانفتاح الدنغوى، مع عدم إعطاء المديرين، وبضمنهم ماو، شهادة براءة من حماقات البشر.

نعود إلى استجواب الإسلام لنتعرف على مكانته فى هذه الأيام العسيرة..

إن ما ادعى الدراية به من الإسلام هو ما أوجزته فى الصفحات الفارطة. وقد قسمته إلى فرعين: الدولة كما وطدها الأمويون ومعها المدنية الإسلامية، وبمعنى ما، التجارة الإسلامية. ثم القيم المشاعية واللقاحية التى تمسك بها المغلوبون فى هذه التحولات، والدين مشترك بين الفرعين. وعندما نأتى إلى دولنا القائمة فهى من الفرع الأول، مع الأخذ فى الحسبان الدقيق أننا نتحدث عن موروثات لا عن وجودات متصلة. أما القيم فقد ذكرت أنهاحاضرة فى البيئة الاجتماعية والتراكمات فى التكوين النفسى: البيئة التى تأخذ بالكثير من التقاليد المشاعية، والتكوين النفسى الذى يمده اللقاح بكره السلطة والرغبة فى الانفصال عنها.

واستدراكا أقول إن دعاء المنابر بطول العمر والنصر للسلطان هو تدين يلعب فى خانة الأفراد ولا يعم الجماهير إلا فى العلاقة مع الخارج.. وهذا الإسلام وبيئاته وموروثاته غير معروف لحركة التحرر العربى بالقدر الذى عرفته الثورة الصينية من موروثات حضارتها وحقائق بيئاتها المحلية. ذلك أن القليل جدا منا من يقرأ التاريخ المحلى. التاريخ الذى تعرفه أكثريتنا هو تاريخ أوروبا مع شىء من تاريخ العرب الحديث. والقليل جدا من ساستنا ومثقفينا من سعى للتعرف إلى الوسط الذى نعيش فيه مستفيدا من خبرة علمى الاجتماع والنفس. والوسط مرفوض من الجميع قبل دراسته لأنه مناط التخلف ـ من التباس فى معيار التخلف.. ويطبق على المجتمعات العربية علم الاجتماع الغربى، لا

كمنهج، وإنما كمعطيات ومقولات، بينما يستبعد مبدأ نفى النفى الديالكتيكى عند الكلام عن المراحل والتشكيلات فى العالم العربى وعموم تاريخ المنطقة. ويرجع مجمل هذه الالتباسات إلى المصدر الوحيد الغربى لثقافة السياسيين والمثقفين.

من الشخصيات القيادية الجديرة بالإشارة فى الحركة الشيوعية العربية مؤسس الحزب الشيوعى العراقى يوسف سلمان يوسف المعروف باسمه الحزبى (فهد). كان شغيل يد من أسرة مسيحية فى جنوب العراق. لم يحصل على تعليم منظم لا فى الداخل ولا فى الخارج. وكان يكتب بلغة ركيكة كثيرة الأخطاء النحوية والإعرابية، ولا يستشهد فى كتاباته بمرجع. ولما برز اسمه فى الحركة الشيوعية أوفد إلى موسكو للدراسة فى مدرسة كادحى الشرق، وهى مدرسة متواضعة تغطى المناضلين الشيوعيين دروس فى التنظيم الحزبى مع ملخصات عن الأيديولوجيا الشيوعية كما كان يفهمها ستالين، ومعلومات عن تاريخ العالم مستقاة أيضا من كراريس ستالين والكتّاب الذين اشتغلوا فى معيته. وقد انتفع فهد بخبرات التنظيم الحزبى فى المقام الأول وطبقها بإبداع فى تنظيم الحزب العراقى.

ما يميز فهد هو «أميّته». وهذه أعطته تفردا فى الوعى الطبقى لم يتكرر فى القيادات الشيوعية اللاحقة فى العراق. كما وفرت له حصانة جيدة فى ساحة النضال الوطنى والقومى: فى المنحى الأول سعى فهد لضمان النقاوة الطبقية للحزب باستبعاد «الأفندية» من عضويته أو على الأقل فى قيادته، وحاول أن يجعله تنظيم خاص جدا للعمال والفلاحين والفقراء. ومن أفكاره الحيوية هنا سعيه لتشجيع تأسيس أحزاب بورجوازية وطنية إلى جانب الحزب الشيوعى أراد منها أن تضم أولئك الذين يأتون إلى الحزب الشيوعى بدافع وطنى وهم من غير الطبقات الكادحة، لإبعادهم عن الحزب.

فى المنحى الآخر استطاع فهد أن يوحد النضال الطبقى بالنضال الوطنى بالنضال القومى، وجعل مهمة الشيوعى تتسع لهذه الأهداف كلها دون أن تقتصر على الأطروحة الضيقة للطبقة العاملة فى بلد فلاحى مستعمر. وكانت إضرابات العمال فى عهده مزدوجة المطالب: لحقوق العمال، وضد السياسة البريطانية فى العراق، مما جعلها تتركز فى المؤسسات الاقتصادية الكبرى التى كانت تحت إشراف الإنجليز وهى: النفط والميناء والسكك. وفى ساحة العمل القومى وقف فهد ضد تقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل وأصدر بيانا من الحزب يدعو إلى النضال ضد التقسيم بعد إقراره فى هيئة الأمم المتحدة. وكان يصدر فيه عن موقف عفوى رافض للمشروع الاستعمارى فى فلسطين لم يتكيف سلبا بتخريجات أساتذته السوفييت لحيثيات المشروع، ولا إيجابا بكتابات ماركس ولينين المعادية للصهيونية، والتى لم يقرأها على الأرجح. وطرح فهد مشروع عملى عقلانى للوحدة العربية يقوم على الاتحاد وليس الوحدة الإندماجية، التى اضطرت الأحزاب الشيوعية فيما بعد إلى المزايدة بها على القوميين.

لكن فهد لم يكن يملك عبقرية ماو تسى تونغ التى ساعدته على مقاومة النفوذ السوفييتى فى الفكر والسياسة حتى يمعن أكثر فى محليته. وقد منعه المناخ الستالينى المهيمن من أن يجد، وهو المسيحى الأصل، ما يستحق النظر فى الأناجيل الأربعة، أو أن يذهب إلى تاريخ العرب ليستخلص منه العبر، فضلا عن أن يربط حاضره بماضيه. ولعل التاريخ المعمم للعالم كما قرأه فى مدرسة كادحى

الشرق، قد أغناه عن تفحص بيئته لاستقراء ما يعيش فيها من تقاليد وقيم وأخلاقيات.. (أقول هذا وفى ذهنى رحيله المبكر حيث أعدمه النظام الملكى وهو دون الأربعين).

إن مثال فهد يوحى لنا بالأساس الذى يمكن أن ترجع إليه مدرسة سياسية تتصدرها عناصر مناضلة لم تتأهل فى الخارج ولم يتشوش ذهنها بالمزيد من النظريات تكون قادرة على إبقاء صلتها بالجماهير بما لديها من لسان مشترك يفتح لها الفهم المتبادل لأنه سليم من رطانة «الأفندية». وفى هذا المثال أيضا نقرأ عوامل الفشل لزعامة بروليتارية وطنية شديدة الصلابة لأنها مع ارتباطها الحميم بالجماهير لم تنظر إليها فى خصوصياتها المحلية أو التشريخية، وإنما تعاملت معها من منظور الاصطلاح المنمط، الذى استخدمت فيه كلمة «جماهير» فى الأدبيات السوفييتية، وهو اصطلاح ينطبق دون زيادة على أهل فنلندا والسكان الإسكيمو وفلاحى جنوب العراق.

فى هكذا مدرسة سياسية توجد ساحة عمل للإسلام لا يبعد أن تتكافأ مع ساحة عمل الحكمة الصينية والتراث الصينى فى مدرسة ماو تسى تونغ عندما يتاح لها أن تفرز ما هو محلى مما هو معرفى فى ثقافة الخارج. إن الاقتصاد الإسلامى لا يوفر البديل عن الاقتصاد الغربى، وإنما يوفره الاقتصاد الماركسى. ونحن لكى نتحرر سنحتاج إلى الأخير مادام تحررنا مشروط بقطع الروابط مع الاقتصاد الرأسمالى الغرباوى. لكن الاقتصاد الماركسى نجح فى الصين وفشل فى غيرها، لأنه هناك خضع لحكم البيئة وتخصّب بقيمها المشاعية. ولدى الإسلام فرص ممكنة للقيام بدور مماثل بعد استبعاد الدين/ ومن مزايا الصين خلوها من الدين/ وأتقدم فيما يلى بإحصاء أولى لما يشكل عندى مساهمة «الإسلام» فى تكييف حركة التحرر العربى على أرضية الوسط، ولعل غيرى أن يقف على ما هو أجدى وأنضج.

١ ـ قيم اللقاح: وهى جاهلية كما رأينا، إلا أنها تحققت عمليا فى الإسلام من خلال ممايزة نبوة ـ ملوكية، ثم من خلال: خلافة ـ ملوكية دامت فى الحقبة المسماة خلافة الراشدين. وهذه التجربة لا تعنى السلفيين لأنها تخرج عن مفهومهم للحكم الذى يتمثل عندهم فى النظام السعودى، وعند الشيعة فى النظام الإيرانى القائم على التسلط والإعدام الجماعى. إن كُنهية اللقاح هى الدولة البسيطة (التى يمثل تصورها فى الثورة الثقافية الصينية وجهها الإيجابى) مقابل الدولة المركزية المتسلطة بأجهزتها المعقدة ومؤسساتها المتنوعة الضاغطة على حياة الفرد والمصادرة لحريته فى النهاية.

وفى الممارسة عند الراشدين نجد ما سماه أحمد صادق سعد «جمهوريات تسووية» أقامها الخوارج فى ربوع المغرب وعمان. ودولة القرامطة البسيطة شرقى العربيا، ودار هجرتهم فى سواد العراق. ولا ينصرف ذهن القارئ إلى أن مبدأ الدولة البسيطة هو شأن القدماء فى عصر السذاجة والطفولة البشرية. فالغالب على القدماء هو الدول الإمبراطورية المعقدة التركيب والعديدة المؤسسات. ومن السذاجة مقارنة الخلافة العباسية بدولة القرامطة أو خوارج المغرب وعمان، بل هى تقارن بالدول البيروقراطية المرعبة التى تحكم فى القرن العشرين.

كان سلطان عمان الأباضى يعقد مجلسه خارج باب منزله فيمر به الناس ويسلمون عليه أو يجلسون عنده للتحدث إليه أو عرض مشاكلهم. أما الخليفة العباسى فكان يتوارى فى قصور

متداخلة وراء المئات من الوزراء والولاة والضباط والحرس. وإذا أراد السهر للشرب والغناء جلس خلف ستائر بحيث يسمعه المغنون والندماء إذا تكلم ولا يرون شخصه، وكانت دار الخلافة التى تضم قصور الخلفاء ومقراتهم تشكل مدينة مستقلة داخل مدينة بغداد ويدير شئونها أكثر من عشرة آلاف موظف وشغيل. وكان من يشتم الخليفة العباسي يقتل ومن يشتم رئيس قرمطى أو خارجي يقال له: اتق الله.. إن اللقاحية لا تعترف باحتجاب الحاكم ولا تعطيه من الألقاب سوى ما يدل على منصبه؛ كما لا تسمح له بالتميز فى معيشته. وقد قُدرت معيشة عمر بن الخطاب حين أرادوا أن يقرروا مرتبه بمعيشة رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم «أى معيشة وسط بلا شظف ولاترف (الأموال لأبو عبيد ٣٤١). والحاكم اللقاحى هو نفسه الحكيم الذى أراده التاو لقيادة الناس، لا لحكمهم.

كيف تفرض الأنهار الكبيرة ملوكيتها على مئات الجداول؟
لأنها أوطأ منها.
ذلك ما يجعلها ملوكا على مئات الجداول.
فإذا شاء الحكيم أن يرشد الناس
فعليه أن يتضع
بحيث إذا كان فوقهم لا يثقل ظهورهم
وحين يكون فى الرأس لا يشعرون بالأذى
وعندئذ سيكون كل ما تحت السماء مسرورا لأنه مقود به

وقد تكون هذه يوطوبيا إلا أنها ليست انعكاس البساطة فى الحس أو السذاجة فى الفكر، فصاحبها فيلسوف خارج من ترم الأسطورة إلى ترم العقل المنظم. بل هى قدا نتقلت إلى دائرة الفعل فى منعطفات معاصرة كتلك التى شهدت حكم البلاشفة، وجمهورية ماو الشعبية وفيتنام هوشى منه.

واللقاحية على أى حال تراث ملهم لا نظام جاهز للدولة. وحين يُقدر لفكرنا السياسى أن يستقل فى البحث عن النظم فسيجد بين يديه تجارب موحية يستهدى بها فى تشكيل صورة لدولة متطهرة من أسس الاستبداد والقمع، دون الاتكال على النسخة الكلية للبرلمانية الغربية التى يتقرر فيها مصير البلاد بفارق صوت واحد.

٢ ـ قيم المشاع : وقد تحدثنا فى الإفاضة عن تحريم الكنز وتمسك المشاعيين المسلمين، بريادة أبو ذر، به. ونقلت مصادر التفسير وغيرها أن على بن أبى طالب ذكر الحد الأعلى المسموح باقتنائه من الأموال وهو أربعة آلاف درهم فى السنة، تبعا لأوضاع زمانه. والإسلام الغالب لم يعترف بالتحريم كما لم يتبنى القيم المشاعية فى اقتصادياته حسبما تقررت نهائيا فى الفقه. وإنما حديثنا عن الإسلام المغلوب الذى رفع أبو ذر وروزبة الأصفهانى رايته. ويتصل هذا الاتجاه بمشاعية المسيح كما تعرضها الأناجيل الأربعة، وهى هناك مشروع متكامل لإقامة معشر شبيه بما أقامه القرامطة فى سواد العراق. والأناجيل من أسس المأثور اليهمسلامى ويقف المرء فيها على مصدر مهم للقيم المشاعية التى يتوق مسيحى أو مسلم علمانى إلى الانطلاق منها فى التنظيم الاقتصادى للمجتمع. وقد حُجبت هذه الفيوض الثرة عن عيون اشتراكيينا رغم أنها كامنة فى اللاشعور الجمعى لجماهيرنا، بسبب الهيمنة المطلقة للسوفييت على فكرنا الشيوعى. والسفيتة هى المادية الميكانيكية المبتذلة كما عرفت فى

الغرب وتثقفت بها أجيال من شيوعيي الشرق الأوسط: عرب، فرس، أكراد، وأتراك حملوا اشتراكية غربية المزاج أرادوها بديل ساحق لجميع ما لدى شعوبهم من قيم طورتها حضاراتهم لألوف السنين. ويصعب عليّ القول إنها اشتراكية ماركسية. بل إننا لنملك السبب الداعي للقول إن الاشتراكية السوفيتية كما قننها ستالين ورفاقه في أوروبا الشرقية هي كائن غريب عنا بقدر غربته عن الماركسية، التي يجب أن تؤخذ في تمايزاتها عن الفكر الغربي، وبكلمة أضبط عن القيم الغربية.

ومعلوم أن مادية السوفييت كانت قد أخذت بالتأرجح مع اكتشاف مقولات نمط الإنتاج الآسيوي ونشر مخطوطات ١٩٤٤. ثم الأجزاء المغيبة من الغروندريسة. وهذه الأخيرة تبين كما يصادر ناشر طبعتها الإنجليزية أن ماركس «إنساني، ووجودي، بل ووجودي روحاني..»(٧) وليس قليلا هذا الإقرار من مؤلف غربي. والحقيقة أن الماركسية كما تبلورت في أعمال مؤسسيها العظام: ماركس، انجلز، بليخانوف، لينين، وكما عرفها ومارسها جيل البلاشفة من الروس وغيرهم - روزا لوكسمبورج، كلارا زتكين، لونا تشارسكي.. إلخ - هي منظومة من الفكر الحي، المتحرك، والشمولي الديالكتيكي تتكامل مفاصلها دون تعارضات جوهرية. وهي تتسم في جملتها باثنتين من السمات الكبرى.

- دقة منهجها العلمي .
- نزعتها الإنسانية .

وتجتمع في أئمتها الأربعة صفة العالم الشديد في صرامته المنهجية، وصفة الفيلسوف الإنساني النزيه، المحب للعدل، والكاره للافتراء والزيف والعدوان، إن في العمل الفكري أو في النشاط البشري العام. وقد أظهروا في حياتهم كما في كتاباتهم حساسية عالية ضد الجهل والظلم. وبوصفهم أهل علم فقد خضعوا لشروط التفكير العلمي الحازم ضد التبسيط والاستدلال ومنهج الشروح، وكانوا قادرين دوما على تخطي نظرياتهم وأصول مناهجهم لأجل الاستقصاء الأبعد لحقائق البحث، ولغتهم حيوية نابضة تنم عن شفافية المفكر المترع بالقلبية الإنسانية. ويبدو أستاذهم كارل ماركس المتتلمذ لهيغل أقرب إلى أن يكون فيلسوف شرقي منه كتلميذ لعالم ألماني كلياني القلب عنصري التفكير. وأنا لا أقوم هنا باكتشاف، لأن كارل ماركس قد تتلمذ أيضا لجوته ذلك الحكيم العالمي الذي أنجبته ألمانيا ولكن لتدفع به بعيدا عن حدودها.

وقد لا يكون من الراجح تصنيف ماركس كفيلسوف غربي بتلك السجية المقننة لهيغل وأسلافه التي تعطي لمؤرخ الفلسفة أن يتحدث عنه كأحد أحفاد توما الاكويني. بل إني لأظن أنه بقدر ما عز على الماركسيين الشرقيين استيعاب منهجه العلمي قد تعذر على الغربيين هضمه كفيلسوف: حيث تتكشف منظومة الدفاع الذاتي للجسد الأوروبي عن رفض للقيم الشيوعية كامن في حجارة النشأة الحديثة لأوروبا. ولعل الفقر ليس وحده الذي جعل لماركس ذلك الموقع الأثير في الشرق الأقصى، بل هو التجانس. إن ما بين كتاب التاو الأول والغروندريسة وشائج قربى تزيد على ما بينها وبين فينومينولوجيا الروح. تلك الحقيقة التي وعاها عبدالكبير الخطيبي وهو يكتب «الصراع الطبقي على الطريقة التاوية».

ولست أظن أن كارل ماركس بأشواقه المشاعية المعطرة برائحة التراب الشرقي كان سيبدو غريبا على

«المسلمين» كما بدا في ثوبه السوفييتي المغربن. كان سيفهم في مسار تاريخ يبدأ من يسوع، الذي أقسم لوناتشاركسي أنه لو عاد اليوم لصار بلشفيا.. وفي أيامنا هذه تعلن أطراف اليسار العربي إفلاسها وتتقدم السلفية لتملأ الفراغ بنموذجها السعودي والإيراني، فإن عودة متزامنة لماركس الفيلسوف وتراثنا المشاعي ـ اللقاحي ستفتح صفحة مقروءة بلا لبس لكل من الأمي والقارئ.

لعل البعض قد طفرت إلى ذهنه للتو تسميات من قبيل اشتراكية عربية واشتراكية إسلامية. وأقول إنها أسماء ليست متناقضة في ذاتها/ كما سبق للماركسي البسيط جورج حنا أن اعتبر الديمقراطية هرطقة في المسيحية، والمسيحية هرطقة في الديمقراطية/ بل التناقض في استخدامها: فقد كان جميع الذين ابتدعوها، ومعظم الذين روجوا لها، أعداء للاشتراكية، وإنما حملوها للتشويش على الشيوعيين. ليس هذا فحسب، بل لعب معظمهم أشواطا خيانية في كفاحنا ضد الاستعمار من وراء عدائهم للشيوعية الذي وحدهم مع المعسكر الغربي. ولو أنهم كانوا قد اختاروا هذه التسميات للاشتراكية عن وعي لجذورها في تاريخهم وبذورها في بيئاتهم المحلية لكانوا قد التقوا مع الشيوعيين بدلا من ذبحهم كما فعلوا. ولعلهم كانوا سيتوصلون معهم إلى إيجاد شيوعة شبيهة بشيوعية الشرق الأقصى الآسيوية.

٣ ـ مبدأ زهد الحكام: مثلنه قادة البلاشفة وشيوعيو الشرق الأقصى. وكان الخروج عليه في البلدان الاشتراكية يعد البلاشفة من مظاهر الانحراف الشنيع في البناء الاشتراكي ومن عوامل نفور شعوب تلك البلدان من «الاشتراكية».

المبدأ طوره المسلمون وقد مر بنا أن معيشة عمر جعلت من الدرجة الوسطى بين الغنى والشظف. وكان هذا في خلافته. أما قبلها فكان يعيش حسب أوضاعه وإمكاناته دون تقيد إلا بالحد المانع من الوقوع في أسلوب الحياة الأرستقراطي كما كان يعيش أثرياء مكة قبل الإسلام، والحكام الأميون بعد الإسلام. ثم تشدد فيه علي بن أبي طالب وعمر بن العزيز لأن كلا منهما جاء إلى الخلافة في ظروف اشتداد التفاوت بين الفقراء والأغنياء. وكان ينهى الناس في خلافته عن التشبه به ويحثهم أن يوسعوا على أنفسهم وعيالهم دون الوصول إلى الترف. ولم يكن عيشه قبل الخلافة كعيشه بعدها. فقد كانت له أموال وعاش في يسر. ثم تخلى عن أمواله بعد الخلافة وجعلها وقفا. وكذلك كان عمر بن عبدالعزيز، أمير مترف متنعم من أمراء بني أمية، ثم تجرد عن أمواله ونعيمه في أيام خلافته. وتروي مصادر الشيعة عن إمامهم الثامن علي الرضا الذي كان المأمون قد اختاره وليا للعهد: «لئن صرت إلى هذا الأمر لأكلن الخبيث بعد الطيب، ولألبسن الخشن بعد اللين، ولأتعبن بعد الدعة» (مكارم الأخلاق للطبرسي الابن ـ إيران/ حجر ١٣١١ هـ ص ٧٣) ونقلوا تعهد مماثل لإمامهم المنتظر عند ظهوره.

ويعم الالتزام الخليفة ونوابه على الأمصار، تبعا لتعاليم عمر بن الخطاب التي أوجبت على الوالي أن لا يلبس الملابس اللينة الرقيقة، ولا يأكل الطعام الملون المنمق، ولا يركب البراذين ـ وهذه الأخيرة من صنف البغال كانت تربى وتدرب خصيصا لأغراض الأرستقراطية، ولا يشمل الالتزام من هم دون هذه الفئة كالقضاة والإداريين والفرسان. إنما يطالبون بمراعاة الاعتدال في الإنفاق الشخصي تبعا للضوابط العامة للسلوك الإسلامي العادي. ولم تتضمن تعاليم عمر تقنين الأمور الجنسية، حيث

تبيح الشريعة الزواج بأربع، مع التسرى بدون حدود قصوى. ويتفاوت زعماء الإسلام فى مسالكهم تجاه هذه المسألة، فقد كان محمد وعلى ضعفاء أمام المرأة، وكان أبو بكر وعمر معتدلين. بينما اكتفى أبو ذر الغفارى وسلمان الفارسى بزوجة واحدة، كما لم يتخذا جوارى. وتخلى عمر بن عبدالعزيز عن جواريه فى الخلافة. وكانت له زوجتان قبل ذلك فخيرهما بين الطلاق أو البقاء معه بشروط حياته الجديدة. وينقل عن إحداهما، وهى الأثيرة لديه فاطمة بنت عمه عبدالملك بن مروان، أنه توقف عن العلاقة الجنسية طيلة خلافته، وكان فى التاسعة والثلاثين حينذاك. ولعلها من المبالغات التى تصاحب أخبار الأشخاص المتفردين.

زهد الحكام كمبدأ يلزمهم ولا يلزم رعاياهم، فرع كبير من فروع السياسات الإسلامية يتضاعف حجم أهميته فى ظروف نضالنا الراهنة حيث يذهب حكام العربى الحاليين بنسبة ضخمة من موارد البلد تخصص لمصروفاتهم واعتمادات قصورهم وأفراد عوائلهم وعشائرهم وحواشيهم وحراسهم مع ما يهرّب إلى الغرب للإيداع فى مصارفه المتخصصة بحفظ المنهوبات الكبرى. وهذه المصارف متخصصة أيضا فى الأسرار، مما يجعل من المتعذر بالتمام كشف الأرقام الحقيقية لحسابات حكامنا من الخليج إلى المحيط. لكن ما نشاهده بالعين المجردة يكفى للإعلان أن معيشة هؤلاء الحكام هى من العوامل الأساسية فى الأزمة الاقتصادية لكل بلد عربى. ومرة أخرى أقول: إن زهد الحكام إبداع سياسى ولا علاقة له بالدين، لأن المؤسسة الدينية ثرية وباذخة دائما، ولا هو نمط قديم للحياة لأن أغنياء وحكام الأزمنة القديمة كانوا هم الأكثر ترفا وبذخا فى جميع العصور.

٤ ـ مبدأ الطاعة المشروطة : منصوص عليها فى الآية ٥٩/ ـ نساء: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله ورسوله..»، ذلك أن أولى الأمر ـ الحكام ـ قد يأمرون بشىء لا يرضاه الناس، فعندئذ يرجعون إلى «كتاب الله وسنة رسوله». وهى الحكَم بين الراعى المسلم ورعيته. فالطاعة إذن مشروطة باتباع الحاكم للشريعة، ومسموح للرعية، أو هو واجب عليها، أن تخلع الطاعة مستندة إلى شريعتها. وهو مبدأ يندرج فى باب ما يسمى اليوم «سيادة القانون» المقيدة لسلوك الحاكم والمحكوم. وكان هذا فى عهد محمد وخلفائه الأقربين أما الخلفاء الأمويون والعباسيون فإن فقهاء القرنين الأول والثانى حرموا طاعتهم. وكان بعضهم يقول: «ما أبالى صليت لغير القبلة أو أطعت سلطانا ظالما». فالطاعة المشروطة هى من شأن العلاقة بين الحاكم العادل والرعية.

وقد اختلف المسلمون حولها فنص بعض فقهاء القرون اللاحقة على شمولها للحكام الفاسقين وعدم مشروطيتها. وتمسك آخرون بالنّص القرآنى فى اشتراط الطاعة: وترك لنا الفريقان تراثين متضاربين أحدهما يجعل طاعة الحاكم من فروض الدين عادلا كان أم ظالما، ولا يقيدها بشروط. والآخر يحرم طاعة الظالم ويجعل طاعة العادل مشروطة. ويتداخل هذا الأخير مع التراث اللقاحى، لكنى خصصته بالكلام من أجل المقارنة مع قاعدة الضبط الحديدى التى سادت فى الحركة الشيوعية وتمسكت بها القيادات التى وصلت إلى السلطة لتطبق على أساسها نظام ديكتاتورية البروليتاريا. وكانت من مظاهر الخلل فى النظام السياسى للدول الاشتراكية لأنها صادرت حق المعارضة المتضمن فى مبدأ الطاعة المشروطة.

إن تراث الإسلام مفيد هنا. لاسيما أن التمسك بهذا المبدأ تموذج في وقائع ومظاهر وأشخاص، ولم يكن فكرة عارية. وقد وُجد حكام وقادة التزموا به، ومعارضون حثوا أتباعهم على رفعه في وجه السلطة وفقهاء ومتصوفة أدلجوا له وطبقوه بأنفسهم في علاقاتهم مع ولاة الأمر. وفي المبدأ مع ذلك إشكال يقع في مرجعيته التي تنحصر في القانون الشرعي الملزم للحاكم والمحكوم. ومع التخلي عن هذا القانون لصالح قانون وضعي لا يزول الإشكال، لأن القانون ليس صيغة ناجزة صادرة عن إجماع، وإنما تعبير عن وجهة نظر وموقف معين. والمعارضة في العصر الحديث لا تقف عند المطالبة بتطبيق القوانين وإنما قد تسعى لإلغائها. والقانون لا يصلح حكماً بين الدولة ورعاياها حتى لو جرى تشريعه من طرف برلمان. إذ المعروف أن القوانين البرلمانية تصدر بالأكثرية لا بالإجماع، مما يعني وجود قطاع من الشعب غير موافق عليها. وهذه عقدة عسيرة الحل وليس ها هنا موضع بحثها.. وتبقى للمبدأ في شتى الأحوال قاعدته العامة التي تمنع السلطة، كما القيادة، من الاستبداد بقراراتها وتبيح للناس عدم التقيد بما لا يتفق مع حقوقهم أو مع آرائهم من سياسات.. ولو أتيح لي أن أكون عضو في قيادة حزب شيوعي، وليس غير الحزب الشيوعي من يتصدى للمهام الجليلة، لكنت سعيت إلي تعديل مبدأ المركزية الديمقراطية بمبدأ الطاعة المشروطة بدلا من الاستناد إلى نظرية المطلق والنسبي التي لخصها الشيوعي العراقي ماجد عبدالرضا بلسان الجميع.

***

الحديث الذي اخترته لإضاءة العنوان لا يتصور صدوره عن النبي محمد، إلا أنه ورد في مصادر معتمدة وقديمة - صحيح مسلم، سنن التِّرمذي، سنن الدّرامي، ومُسند أحمد - مما يسجل وطأة الأحداث المبكرة التي عاشها الناس في أذهان المسلمين. وهناك إضافة على الحديث في بعض رواياته تقول «فطوبى للغرباء» ترين عليها رؤية صوفية، والمتصوفة الأقطاب عاشوا غربة الإسلام، الذي انفصل عندهم عن العقيدة بإلغاء الواسطة - الوحي - ليكون الصوفي حر في علاقته بالسماء. وكان أقطاب التصوف غير مؤمنين بالأنبياء، ويكرهون الدولة ورجال الدين، وكانوا مشاعيين في نظرتهم للأموال ويحبون الفقراء. وكان أحد كبرائهم عبدالقادر الجيلي يتمنى لو امتلك الدنيا حتى يعيد توزيعها على الجياع. وسافر أبو يزيد البسطامي إلى مكة فخرج له إنسان في الطريق وسأله: أين تريد؟ قال أريد الحج. قال: كم معك؟ قال مائتي درهم. قال: أنا ليس معي ولا درهم وعندي عيال فهل لك أن تعطيني دراهمك وأقف لك في هذا المكان وتطوف حولي سبع مرات فيكون حجك؟ قال: نعم. وأعطاه المائتين وطاف حوله سبع مرات وعاد إلى بلدته.

بفضل حضوره في مركز السيادة لا يشعر السلفي بالغربة التي كان يشعر بها الصوفي. وسيعسر عليه من ثم أن يكون أكثر من رجل دين. والتاريخ لا يصنعه رجال الدين، الملحقين على الدوام بمواكب الدولة، وإنما وعي الغربة، الذي فيه تكمن القدرة على الخلق.. وحيث تستمر العصور في سيرها يستمر الإسلام في غربته بينما يزداد السلفي قربا من مواطن السيادة التي تستقر فيها الدول. وبذلك تزداد علاقته بالإسلام تأزما: فالإسلام غريب، والسلفي مقيم، والإسلام كائن تشريخي والسلفي يعيش خارج التاريخ، فلا يعود انطباقهما على بعضهما أسهل من انطباق المربع على الدائرة.

إن فهم الإسلام بوصفه كائن تشريخي يعني فهمه في غربته. لأن الكائن التشريخي مرهون بلحظات

فعله المشروطة بالزمن، فهو لا يكون أبدى الحضور إلا فى عين العقيدة. والإسلام يؤخذ بالعقل لا بالتقليد. وهذه قاعدة أجمع عليها المجتهدون وأكدها الغزالى الذى اعتبر العقيدة حجاب. وما يؤخذ بالعقل مش هو الدين، الذى هو موضوع خالص للإيمان. وعندما نسلس العنان لهذه القاعدة فلابد من الوصول إلى القطيعة مع الإسلام، أى التعامل معه من حيث هوكائن تتريخى، أى كائن غريب، بمعنى غير حى، وغير فاعل كما كان فى عصوره المسماة باسمه. ومعرفة الإسلام فى غربته لا يقدر عليها السلفى لأنها معرفة عقلية، والسلفى محجوب بالعقيدة.. قد يكون الماركسى هو من يقدر على التعاطى مع هكذا غريب إنما بشرط أن يكون قد تلقى الماركسية بالغروندريسة. وهذا شرط قد يكون مخصوص بالماركسى العربى، والشرق أوسطى عموما، خلافا للماركسى الصينى. لأن الأخير كان يتعامل مع تراث حى يعيشه بنفسه وغير مقطوع عنه بعدة قرون من الهمجية العثمانية، وهو بالتالى لا يحتاج إلى جهد خارق حتى يعيد اكتشافه.

وقد تم تصيين الماركسية لا عن طريق عمل عقلى بل من خلال الممارسة الاجتماعية.. أقول هذا أيضا لأن الماركسية كمنهج علمى لم تصل إلى الصين، إنما وصل إليها ماركس/ الفيلسوف، الإنسانى، الروحانى، ذو الأشواق المشاعية والمبشر بمجتمعات لا تحكمها دول. والماركسى العربى/ المقطوع عن تراثه الحضارى بالهمجية العثمانية، وعن ماركس بعقيدته السوفيتية وتأهيله الغربى/ سوف يحتاج إلى جهد مزدوج يرجع به إلى: ماركس الفيلسوف الإنسانى الروحانى، المشاعى الأشواق، واللقاحى الرؤية، وإلى تراثه الحضارى بما فيه من قيم يحملها الإسلام فى غربته. وستكون تلك وحدها هى بضاعة الإسلام فى العصر الجديد. وهى كما ترى أكثر مما أراده توينبى من الإسلام الذى يختلط عنده بالدين.

هل يسمح لنا الحديث عن تراث الإسلام وقيمه الحضارية بالحديث عن مسلم مغترب؟ هذا يفترض عودة شخصية لاسم بعينه يتحدث بتلك اللغة عينها التى تحدثت بها اللزوميات أو تحدث بها الرازى أو أبو ذر أو حمدان. ولا طريق إليها سوى مذهب الرجعة الشيعى. وإلا فالإسلام الغريب هو علاقة عقلية تجمع مابين القيم الحضارية للوسط والحياة الحديثة لتحقيق المطالب التى بسطناها فى هذه السطور. وما يثير التساؤل هنا هو الدين. وقد قلت إن الدين يبقى مع زوال الشرائع وتطور المذاهب الفكرية والاجتماعية، وأنه مقطوع الصلة بالتراث، أى أنه ليس من عناصر التكوين الثقافى للإنسان.

وهل يسهم الدين الإسلامى فى التعبئة ضد الغرب؟ تجارب الشيعة تجيز الجواب بنعم، لكن بالشروط التى حددناها، وأوجبها التوافق بين الموقف الدينى والقيم الجماهيرية المتوجهة ضد الاستبداد المحلى والعدوان الخارجى. ويبقى الفعل الأنجع فى عموم الساحة للقيم التى تفعل فى غياب الدين.. إننا نقف دائما على «شعور إسلامى» يوجه الجماهير فى الأحداث الكبرى للصراع مع الغرب، متكاملا مع هذه القيم وليس بالضرورة مع فروض التدين، أو «الشعور الدينى». وهذا «الشعور الإسلامى» صار يتقيد أكثر بأكثر بالهوية القومية، فالجماهير العربية تهتاج لعدوان غربى على بلد عربى أكثر مما يحدث لها فى حالة بلد إسلامى. وجماهير ذلك البلد بدورها لا تتحرك ضد هكذا عدوان بنفس وتيرة تحرك الجماهير العربية. وما تشترك فيه الجماهير المسلمة على اختلاف البلدان هو

تلك القيم الحضارية للإسلام، التى هى فى تحليلها الأخير جزء من قيم الشرق، التى تسمح له بالتوحد ضد العدوان الغربى بعيدا عن اختلافات الأديان والقوميات.

الهوامش

(١) وإنى لاشيم على أى حال بارقة أمل فى إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان بمبادرة المجاهد الراحل فتحى رضوان، إذ أظهرت الاستعداد لعبور المنافسات الجارية بتعميم الكفاح ضد التنكيل مهما كان المصدر ومهما كانت الضحية. ولاشك أن كفاحها سيكون بعيد الأثر إذا تمكنت من ضمان استقلالها المالى ولم تضطر إلى قبول الابتزاز الذى يفرضه عليه بعض أمراء النفط بالمساومة على العضوية لقاء الدعم بالأموال.

(٢) لا علاقة لهذا المصطلح بالمعانى المتداولة للقاح فى قواميس الطب والنبات. وافترض أن هذا قد يكون من جذر مشترك قديم جدا مع كلمة «نكاح» لأن النون واللام والكاف والقاف كثيرا ما يقع فيها الإبدال عند العرب فى فصحاهم وعاميتهم.

(٣) يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سميكة من خرافات ماسينيون ونيكلسن تفقهنا بها كلنا.

(٤) فى كتاب التاو

كدس الذهب واليشب فلن تقدر على حمايتها

احتجن الثروة والجاه تقترب من الكارثة

(٥) المثال اليسوعى لهذا النظام فى أعمال الرسل، من العهد الجديد، ٤/٣٣ ـ ٣٧.

(٦) مؤرخ العلم الأمريكى الكبير جورج سارتون: «إن بلادنا قادت العالم فى حقل الفلك. وهذا شىء نفخر به، لكن علينا أن نذكر باللوم منجمينا إذا كنا نريد الثناء على فلكيينا. إن عندنا منجمين أكثر مما عندنا من الفلكيين. انظر:

Ancient scince and modern
Nebraska university press 1953, p. 61.

(٧) David Mclellan, Marx"s Grundrisse Granada Publishing London 1979 مقدمة المترجم